

215  
AZ

ISMERÉS A PRIORI ELEMEI  
PLATONNÁL.

\*

IRTA

KÖRNIS GYULA.

---

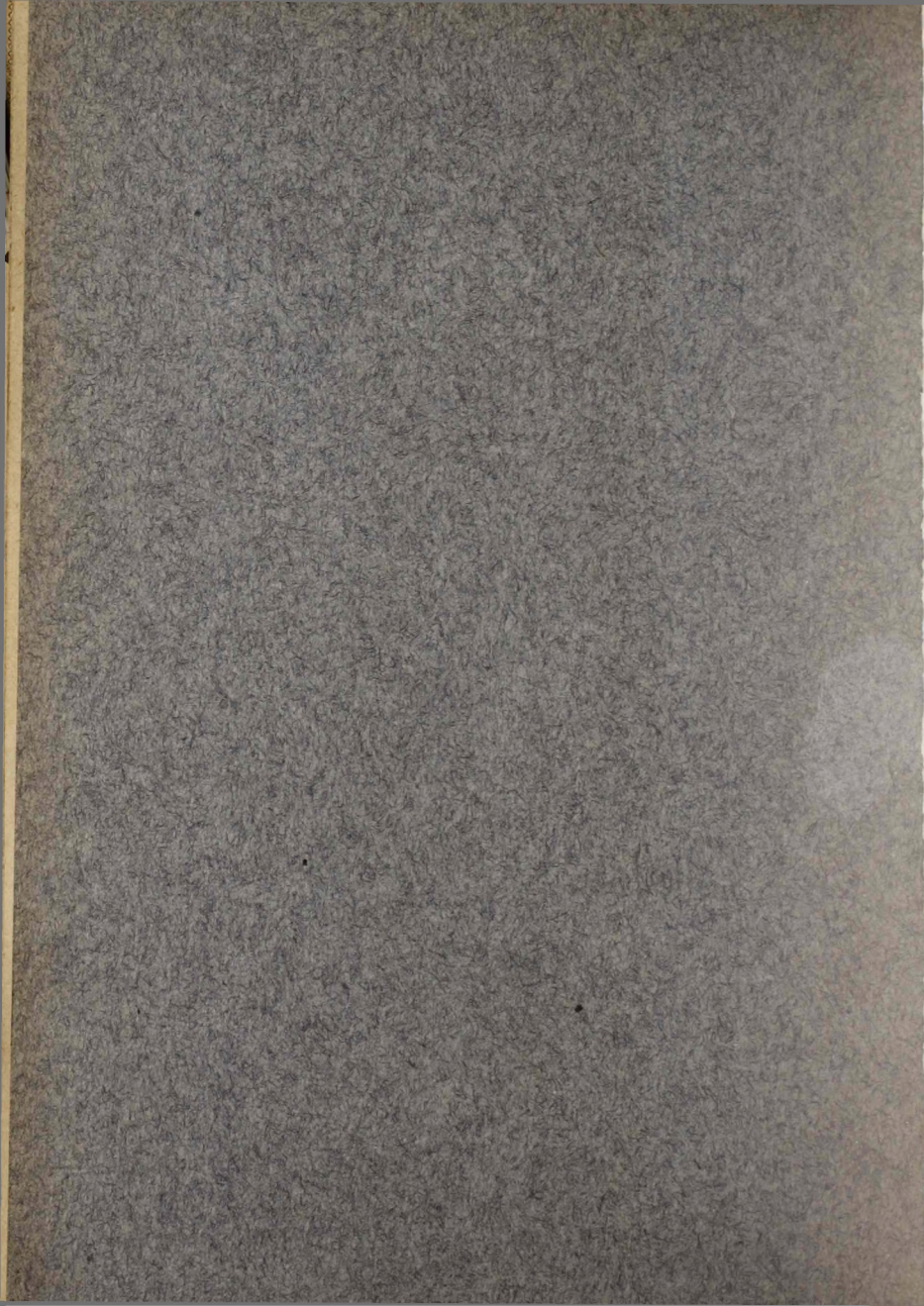
KÜLÖNLÉNYOMAT A M. TUD. AKADÉMIA „ATHENAEUM” CZ. FOLYÓIRATÁBÓL.

---

BUDAPEST.

HORNÝÁNSZKY VIKTOR CSÁSZ. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA.

1907.





AZ  
ISMERÉS A PRIORI ELEMEI  
PLATONNÁL.

\*

ÍRTA  
KORNIS GYULA.

---

KÜLÖNLENYOMAT A M. TUD. AKADÉMIA „ATHENAEUM” CZ. FOLYÓIRATÁBÓL.

---

BUDAPEST,  
HORNÝÁNSZKY VIKTOR CSÁSZ. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA.  
1907.

873669

MAGYAR  
AKADEMIA  
KÖNYVTÁRA

MAGYARAKADEMIA  
KÖNYVTÁRA



## TARTALOM.

### *Bevezetés.*

- |  |            |
|--|------------|
| 1. Feladatunk. 2. Jelentősége. 3. Nehézségei . . . . . | Lap<br>1—5 |
|--|------------|

### *I. Platon elődei az ismerés a priori elemeinek szempontjából.*

- |  |      |
|--|------|
| 4. Sokrates előtti ismeretelmélet. 5. Eleaiak, atomistika.<br>6. A görög matematika. 7. Sophisták. Sokrates. . . . . | 5—11 |
|--|------|

### *II. Platon eszmetana.*

- |  |       |
|--|-------|
| 8. Platon eszmetanának eredete. Újabb felfogások. 9. Az idea fejlődése Platonnál. 10. Az idea immanens és transcendens mozzanata . . . . . | 11—19 |
|--|-------|

### *III. Az idea mint az ismerés a priori eleme.*

- |   |       |
|---|-------|
| 11. Az idea kétféle szerepe. 12. Az idea mint kategória.<br>13. Az ismerés mint az érzékelés anyagának a kategóriákra való vonatkoztatása . . . . . | 19—23 |
|---|-------|

### *IV. A matematika és az ismerés a priori elemei Platonnál.*

- |   |       |
|---|-------|
| 14. Platon és a matematika. 15—17. Platonnak az emlékezésről való tana a Menonban. 18. A matematikai és a tapasztalati ismerés különbsége. 19. A kettő elválasztása és összezavarása a Phaidonban. Platon rationalismusa. 20—21. A tudatosság metaphysikai bevezetése . . . . . | 24—38 |
|---|-------|

V. *A tudományok rendszere Platonnál az ismerés a priori elemei alapján.*

Lap

22. Platon tudományrendszere. 23. A dialektika és a természet-tudomány. 24. A matematika és Platon lélektanának viszonya. 25. Az érzékiség szerepe a matematikában. 26. A matematikai ismeretek kriteriumai: egyetemes-ség és szükségképiség. 27. A matematikai ismereteknek a priori érvénye. 28. Testmértan. Csillagászat. Hangtan. 29. A dialektika feladata. 30. Az érzéki dolgok értéke a tudományok szempontjából . . . . . 38—53

VI. *Platon és Kant.*

31. Platon idealismusának Descarteshoz, Spinozához és Leibnizhez való viszonya. 32. Empirismus és kriticismus. 33. Kant transzcendentalis ideái. 34. Kant nézete Platon ideáiról. 35. Platon után nevezte-e Kant rendszerét transzcendentalis idealismusként? 36. Az érzéki tulajdonságok subjectivitásának elve. A tér problémája. Tünet és magánvaló. 37. Platon és a német abszolút idealismus . . . . . 53—67

VII. *Natorp elmélete Platon idealismusáról.*

38. Natorp elmélete általában. 39. A dialogusok elemzése Natorp szerint. 40. Platon és Aristoteles. 41. Natorp elméletének kritikája . . . . . 68—88



## Az ismerés a priori elemei Platónnál.

„Nous pouvons conclure que le platonisme est, par son esprit, essentiellement progressif, capable de s'ouvrir à toutes les spéculations nouvelles.“ A. Fouillée.<sup>1</sup>

1. Az ókori bölcsellettörténet legújabb s legkiválóbb művelői (Grote, Fouillée, Windelband, Gomperz, Natorp stb.) a problémák s azok megoldásának történeti értékelése szempontjából gyakran folyamodnak az *összehasonlítás* módszeréhez. Ez egyik eszköze annak, hogy a philosophia története kibontakozzék „a történeti régiségek“ természetlenségéből. Az összehasonlítás ugyanis a történetírás kísérletezése a történeti fejlődés azon csomópontjainak megállapításában, melyek évezerektől is elválasztva meglepően analog jelenségeket mutatnak. Itt is egybevágó s elütő vonású jelenségek egybevetéséből következtetünk okokra és következményekre, noha szó sincs arról, hogy hatalmunkban állana történeti eseményeket s ezek feltételeinek combinatióit úgy előállítani, mint az a természettudományi kísérletekben történik. Ez a történeti összehasonlítás kiváló módszerré válik még azon kutatásban is, mely a problémák felállításának s megoldásának lélektanát czélozza.

Hogy a történeti összehasonlítás értéke mennyire szembe-  
szökő s a philosophia történetírásának nem újdonsült eszköze, már Kant előtt világos. Platónnal foglalkozó rövid fejtegetésében ugyanis azt állítja, hogy valamely gondolkodónak eszméit összehasonlítás segélyével sokszor jobban meg lehet érteni, mint ő magamagát értette, minthogy fogalmát nem határozta meg ele-

<sup>1</sup> A. Fouillée : La philosophie de Platon. I. k. XV. l.

gendően s ezért néha saját felfogásával ellentétesen beszélt és gondolkodott.<sup>1</sup>

Czélunk Kant e gondolatát magamagára s Platonra alkalmazni.

Az ismeretelmélet fejlődésének fonalán ugyanis két leg-hatalmasabb csomópont: Platon és Kant. A mit az egyik az ismerés mechanizmusára nézve bámulatos intuitióval megsejt, az a másik lángelméjében kétezer év múlva üli föltámadását; a mit az egyik a maga naiv formájában nagy félénken, burkoltan, sok mellékmozzanattól eltemetve gyanítani enged, a másik ugyanazon gondolatokat nyílt és hatalmas elmelendülettel hirdeti; a mi az egyiknél sokszor töredék, elvéve föllobbanó ötlet, a másikinál merev architektonikus rendszer, bámulatos épülettömb. Bármily óriási köztük az idő- és térkülönbség, koruk tudományának fejlettsége s iránya és ezeknek megfelelőleg az elmének kritikája: az összehasonlítás nem történeti absurdum. Igaz, hogy Platon metaphysikus a szó leggyanúsabb értelmében. sőt a legnagyobb kéjjel vonzódik a mythologia felé is, mely mint a görög világ aesthetikai vetülete, valamennyi művét elfátyolozza: mégis a görög bölese'tet első hagyományaihoz s különösen Sokrateshez híven, legjobban az ismerés problémája ingerli. S éppen e problémát illetőleg jut oly eredményekre, melyek szellemi rokonává avatják annak az elmének, mely a XVIII. századtól mindmáig irányt szab a gondolkodásnak. És éppen ez a körülmény igazolja legjobban vállalkozásunkat. Kant megértésének történeti föltételeihez tartozik ismerni, micsoda az ő viszonya Platonhoz. Kant maga rajongott a görög s római classikusokért, különösen a görög szellem autochton virágaiért. Ezért érzi magát szinte büszkének, mikor az eszmetanban bizonyos szempontból Platonhoz csatlakozik s már nála akarja megtalálni az ő rendszerének alapkérdését. Íme tehát ez értekezés czélját úgyszólván már maga Kant tűzte ki.

Kant történeti megértése azonban nem azt kívánja, hogy mindazt philologiai pontossággal összegyűjtsük, a mit fejlődése folyamában elődeitől fölszívott — ez a feladat mechanikusabb oldala, — hanem azt, micsoda történeti összefüggés constatálható közte s mesterei között, micsoda szálak rekonstruálhatók az ő elmékedéseiből, melyek műveit más hasonrangú elmékkel egybefűzik.

<sup>1</sup> Kants sämmtl. Werk. III. Kritik d. r. Vern. 267 l. ed. Hartenstein.



A mi Kantot Platonhoz köti, az főleg az ismerés problémája. Platon az első, ki részletesen kifejti az érzékliség és értelem ismeretelméleti dualismusát s éppen az ismerés e két tényezőjének leggeniálisabb egymásravező összekapcsolása jellemzi Kantot. Mindkét gondolkodó matematikus; mindkettő meg van győződve az elme nagy constructiv feladatáról, ismerésünk kialakításában való prioritásáról. Éppen ez a feladatunk, hogy Platon elméletében kimutassuk az ismerés azon elemeit, melyek a tapasztalástól függetlenül tisztán elménk természetéből folynak, és minthogy ez érintkezéspontokat mutat Kanttal, Platonnak e nagy gondolkodóra való hatását s így az ő elmélete történeti hatásának értékét jellemezhesük.

2. Azon körülmény, hogy mennyi idő folyt le az emberi gondolkodás fejlődéstörténetében, míg az ismerés a priori és a posteriori elemeinek azon éles megkülönböztetésére ébredt, mely ma minden gondolkodó előtt oly szembeszökő, igazolja azt a vállalkozást, hogy éppen e problema történeti fejlődésének egy láncszemével foglalkozunk. E problema felfogása ugyanis egész világképünk kialakításában döntő jelentőségű; szervesen összefügg a philosophia legalapvetőbb kérdéseivel. Az ismerés a priori elemeinek problémája t. i. más formulázásban így szól: mi az ismerés folyamata? vajjon csupán csak passiv befogadása a külvilág képeinek s így ismeretünk csak a tárgyak copliája vagy az elme a maga eredeti formájával, törvényszerűségével átalakítja az ismeretanyagot? vajjon világképünk kialakításának az elme avagy a külvilág a tengelye? mi adja meg az igazságnak emberileg vett abszolút értékét, azaz érvényét? vajjon az ismereteknek csak mely területein lehet erről szó? hol anticipálható az elme alapján a valóság? az elme mely tevékenységei képesitenek erre? vajjon megengedik-e ezek a további magyarázatot? mikép rendezzük ezek alapján az elme birtokait? — E kérdések eldőlése egy csapásra egész világfelfogásunkat megváltoztatja s így problémánknak megadják azt a jelentőséget, hogy történeti eredetije is nyomozásra érdemes. De tételünknek fontos koszmológiai vonatkozásai is vannak: vajjon felfoghatjuk-e, úgy a világot, mint totalitást? a folytonosság valóban létezik-e vagy pedig a discontinuitást a jelenségek között csak az elme hidalja át?

A mult ismerete a kutatás szükségképi kiindulópontja, mert éppen a mult illúzióiban kristályosodtak ki a problémák

tengelyei. Az a prioriról szóló elméletek történeti kifejlődésének ismerete szükséges ahhoz, hogy jelen állását, esetleg jövőjét megérthessük s ezáltal a gondolkodás multjának eredményeit a haladás érdekében gyümölcsöztessük.

3. Ily problémának fejlődése egy folytonosságban bemutatva, bár nem térhet ki számos, nagyon is ismert történeti jelenség ismételése elől, a problémák fejlődésének lélektana szempontjából sem érdektelen. Egy nehézség azonban itt legyőzhetetlennek látszik. A philosophia nem úgy fejlődik, mint a többi tudományok, melyeknél annyira kidomborodik egy különös szempont, hogy csakhamar a másiktól jórészt függetlenül is tárgyalható, hanem problémái a legszorosabban függnek össze; egy rendszer — történeti praecedenseitől eltekintve — *egy* elme szülötte, mely a kérdések tömegének együttes, egységes megoldását követeli; úgy látszik tehát, hogy egyik gondolatsora a másiktól bizonyos történeti erőszak nélkül el nem választható s így egy problema fejlődéstörténetének kimutatása illusorius. De nem tűnik fel ilyennek, ha a fejlődés menetében némi utalások nyomán beleéljük magunkat a rendszerbe s a kiegészítő elemeket problémánk teljes megvilágítása céljából azonnal hozzá gondoljuk. Ide azonban erős tapintat kell, mint egyébiránt is minden reconstitúcióhoz és a rendszerek egyéni fejlődésének lélektani tényezőit sem szabad figyelmen kívül hagyni, mert különben történelmi módszerünk csak külsőleg magyaráz. Bár másrésről az is igaz, hogy a geniek alkotásait nem lehet utánképezni történelmi jelenségek segítségével, ha a gondolatfejlődés belső összefüggése tagadhatatlan is, mert a kérdés és annak megoldása csak fölvillan a lángelmében, a mit mint bonyolult lelki folyamatok eredményét évszázadok után megvilágítani nem tudhatunk, hacsak pontos írásbeli hagyományaink nincsenek.

S e tekintetben talán a legkényesebb a helyzet Platonnál, ki complex szellem, de egységes lánczolat hijjával, elméjében több gondolator pihen, de — mint látni fogjuk — sokszor az ellenmondásoktól meg nem tisztítva, logikailag összefüzetlenül. Párbeszédei, melyek nemcsak eszének igazi bölcséleti revelatiói, hanem főleg képzeletének s érzéseinek emlékei, belső fejlődésének mérőjelzői *egységes* álláspont hijján. Nem izgatja őt az a nagy architektonikus inger, mely egy szigorúan keretezett rendszerben találja meg Aristotelesnél kielégítését; neki egy vágya



van, mely rhapsodikusan tör ki belőle: szinte szemlélni az igazságot. Mint nagy gondolatvirtuóz fölállítja a maga éles ellentéteit; dialektikája azonban úgy megcsontosítja ezeket, hogy a magasabb logikai összefűzés, mely a fejlettebb gondolkodás jellemvonása, hiányzik nála. Innen van, hogy ismeretelméleti reflexiókat majdnem minden művében találunk, de elszórva, csak néhol csoportosítva s ellenmondásoktól megterhelve. E kérdések csak itt-ott phosphoreskálnak, több-kevesebb ideig s e pillanatnyi fényben kell őket leszögeznünk, hogy magunknak megtarthassuk s egy logikus egységbe, rendszerbe fűzhessük. Értekezésünk célja éppen ez elvétett kövekből ismeretelméletének mozaikját újra-alkotni, és pedig főleg az ismerés a priori elemeinek szempontjából.

## I.

4. A Sokrates előtti böleselet szükségképen az abszolút természetből, mint érzékileg észrevehető nagy tárgyból indul ki, keresve annak végalapját. A primitív gondolkodás a természetet vizsgálja, azt ismerni törekszik, a nélkül, hogy kutatná magának az ismeretnek fogalmát s különböző fokait; a gondolkodás a tárgyakra irányul, velük egy. Kezdetben határozatlanul választja el az elmének munkáját a tapasztalat adataitól. Mindannak észrevétele, a mi behatol tudatába a körülmények kénye szerint, elégséges arra, hogy neki az ismeretek határtalan mezejét formálja. Ha összegezi a benyomások egy sorát a dolgok ezen vagy azon rendjére vonatkozólag, szükségét érzi annak, hogy bizonyos törvényeket mondjon ki. Hiányos inductiókat alkot, de ez nem maga a tudomány. Vannak ismeretek, melyek általánosak s a jövőre való kiterjesztésük által nem vezethetők vissza az elszigetelt tények sorainak egyszerű constatálására. Az emberi elme azon ős hajlandósága, hogy mindenütt, a hol csak teheti, kikerülhetetlenül meg akar szabadulni a tapasztalati adatok kimeríthetetlen tömegétől, már a görög gondolkodás első korszakában hatalmasan nyilvánkozik. Az antik világ ez első nagy gondolkodóiban már megvan azon ösztönszerű tűz, hogy tökéletesítse az ismeretet, a tények lajstromát lehetőleg átalakítsa rationalis ismeretté, hogy az elmének biztosítsa a maga elsőbbségét az érzékileg jelentkező fölött.

Az elme ezen eredeti tulajdonságának érvényesülését a

görögöknél hatalmasan előmozdítja egy tudományág, melynek fejlődése s álláspontja az ismeretelméletre mindenha döntő jelentőségű volt: a *mathematika*. A görög kiválóan matematikus nemzet. Már a Kr. e. VII. században tudatára ébred a matematika észből folyó voltának s innen következő megdönthetetlen érvényének. Főleg innen származik kezdettől fogva a görög gondolkodásnak azon tulajdonsága, hogy megveti, csalfának tartja az érzéket, s alkalmatlannak arra, hogy biztos tudomány alapja lehessen.

5. Az eleiaiak physikája csak odavetések sora; az ő szemükben ezek csak valószínűk s csak a vélemény birodalmában maradnak s e fölé helyezik az intelligibilis ismeret, az értelem birodalmát. Minden anyagítól elvonnak s így jutnak az elvonás legmagasabb pontjára, a puszta lét fogalmára. Még Herakleitosnál a levés, a folytonos kézzelfogható változás van előtérben, de szerintük már lehetetlen a levés, a nemlét és lét egyesülése, a változás. Az elme mindenható erejébe vetett naiv hittel e tisztán logikailag érvényesnek látszó gondolat érdekében megtagadják a concret létezők valóságát, a kézzelfogható változások lehetőségét. Sőt a *speculatio* arra csábítja őket, hogy mindent egynek mondjanak, első képviselői legyenek a monismusnak. „A létet gondolni és létezni egy“,<sup>1</sup> „a gondolat és beszéd a lét“<sup>2</sup> — mondja Parmenides. A léttől tehát a gondolkodás mit sem különbözik, mert a léten kívül semmi sincs és minden gondolkodás csak a levő fölött való gondolkodás. A lét és gondolat azonos, a lét gondolat s a gondolat lét. Nem lehet azonban Parmenides létezője alatt tiszta metaphysikai fogalmat értenünk, ily erős elvonásra még nem juthatott; hisz a meglevőt térbelinek, folytonos és egynemű tömegnek képzei, a mely tulajdonságok az érzéki tulajdonságokat is involválják.

Az eleaiak szerint a valódinak ismerete csak elvonás által lehetséges, s épp azért a létezőknek csak elvonó s gondolkodó vizsgálódása tarthat számot az igazságra. Innen folyik Parmenides tana, hogy egyedül a gondolkodásnak higyjünk s ne az érzékeknek, melyek csalnak. Itt már megadja a görög gondolkodás a problémákra nézve oly fontos megkülönböztetést a tapasztalati

<sup>1</sup> Clem. Alex. Stromata. III. 749.

<sup>2</sup> Simpl. in Ar. Phys. 117., 2.



és észbeli ismeretelemek között, habár, mivel ez csak eredménye, de nem alapja metaphysikai tanainak, itt még ismeretelméletről szó sem lehet.

Mig az eleaiak csupán rationalis úton vezetnek le néhány szükségképes igazságot a lét megmaradására nézve, Demokritos kiinduláspontul fölvesz egy szinte elvitázhatatlan s minden tapasztalatot fölülhaladó elvet, mint az elme követelményét az atomokról és a *χέρον*-ról. Azon töprenkedik, hogy nem tudja, minemű minden; az érzékek csálnak; a külső benyomások, csak vélekedéseknek szolgáltatnak alapot. Demokritos újból hirdeti, a mit már az eleaiak, hogy kétféle ismerés van: egyik az érzékelés, másik a gondolkodás s az utóbbi tökéletesebb s az igazsághoz méltóbb. Az érzéki ismerés homályos, az igazság megismerésére nem alkalmas és nem biztos alap.<sup>1</sup> Főleleveníti a pythagoreusok tanát is, hogy csak hasonló hasonló által ismerhető meg,<sup>2</sup> hogy tehát e világnak elmeszerűnek kell lennie. Problemánkat illetőleg pedig legsúlyosabb tana, hogy valójában semmit se tudunk, mert a mélységben rejlik az igazság.<sup>3</sup> Ez a tompa resignatio, mely szinte scepticismusba hajlik, mutatja legjobban, hogy mennyire meg volt érve a görög szellem arra, hogy a külvilágra vonatkozó elmélődéseket abbahagyva, végre saját magát fedezze föl.

6. A sophisticát megelőző korszak még sem lett sceptikus. Azon töredékes feleletek, melyek e korból az ismerésre vonatkozólag reánk maradtak, bizonyítja az elme hatalmába vetett hitüket. Felemelkedve az érzékek közvetlen adatain az értelmi ismeretek felé, egy új világba tartottak, a hol néhány alapvető igazság világánál, lépésről-lépésre az elme kielégült nyugodtságával haladhattak. Ki tudja megmagyarázni ezt a naiv bizalmat, melyet nem zavar meg a rendszerek különbözése? Mi sugalmazta a Kr. e. V. és VI. század görög gondolkodóit, hogy bár öntudatlanul, de oly föltétlen tudatában voltak annak, hogy a priori ismerés lehetséges? Nem volt-e vakmerőség a görög elme azon önbizalma, hogy felülemelkedve a futó benyomásokon s végtelenül váltakozó véleményeken a pusztá ész segítségével szük-

<sup>1</sup> Sextus Emp. ad Mathem. 66. VII. §§. 135—139.

<sup>2</sup> Ibid. §. 116—117.

<sup>3</sup> Diog. Laert. in vit. Phroh. lib. IX. §. 72.

ségképi igazságokat hirdet? Aligha. A *mathematika* segédkezet nyújtott ez erőszakra az ő levezetett igazságaival, melyek teljesen földtek a valóságot; az evvel való analogia elhomályosította előttük a többi, csak érzékek útján szerezhető ismeretek természetét.

Egyik legfontosabb esemény ugyanis a gondolkodás történetében a görög geometria megszületése a pythagoreusok lángelméje által. Mi volt ez a görög geometria? Talán azon geometriai ismeretek lajstroma, melyeket a görögök átvettek az egyiptomi, chald és más népektől? Kelettől a görögök csak empirikus geometriát vettek át, de ők emelték az érzéki benyomások fölé elméleti tudománnyá, melynek tisztasága és szigora ellenállhatatlanul hatott az elmére s melynek törvényei alkalmazhatók voltak az égi tüneményekre, az universum isteni és változatlan jelenségeire. Ez az elméleti geometria mindjárt kezdetben olyan méltósággal lép föl, hogy ő mindig a győzedelmes felelet a legfinomabb scepticismusra is. Erős bámulatot vált ki maga iránt. A pythagoreusok ezeket a törvényeket teszik világnézetük sarkává: az alakokat, illetve számokat (rend, mérték, harmonia), ha mindjárt csak symbolikusan is. Az elvont gondolat ugyanis, — a milyenek a geometria elemei is, — a mi logikai tevékenységünk munkája, elménkhez van minden ízében kötve s így érthető, hogy fontosabbnak, értékesebbnek tekintjük, mint azt, a miből elvontuk, úgy hogy az elvont gondolatot tekintjük a valóságnak. „Az elvont gondolat a létező“ — mennyi tévedés forrása elménk e hajlandósága.

Parmenides közel lakik Italiában a pythagoreusokhoz, Demokritos pedig az V. század legnagyobb matematikusa. Hogy rendszerükben a súlypont az elmén s nem az érzékekben van, főleg innen érthető.

Az érzéklet ezen kritikájában tehát egy új mód lép föl a létezők (ὄντα) megismerésére: a gondolkodás (νόσις). Már Herakleitos előtérbe tolja a λόγος-t, az észrevétel nem elegendő, a gondolkodás a fő. Ez új gondolkodásnak új létre is kellett vezetni. Ez új létet készítik elő az eleaiak. A pythagoreusoknál a matematikai lét a létezés egy faja. A miket a matematikus föltaal, bár a porban vannak jelezve, de azért nem mint érzéki dolgok értékesek számára. A gondolkodásban keletkeztek és egyedül abban bírják erősségüket. A matematika alakjai és számai a lét első fáját alkotják, a létét a gondolkodásban.



Ismeretelméletileg ez a legfőbb eredménye a Sokrates előtti philosophiának. Az atomistika méltatásában Aristoteles kiemeli, hogy az atomistika szerzői matematikailag gondolkodtak, sőt minden létezőt számból gondoltak, „bárha nem is magyarázzák világosan, de ezt akarták mégis mondani.”<sup>1</sup> Az utolsó anyagrészecskék nem matematikai pontok, hanem matematikailag gondolt abstractiók a physikai magyarázat céljára. Ezért az atomokat egy matematikai kifejezéssel, mely minden különbséget összefoglal, mint formákat (σχήματα, ιδέαι) jelzi. Demokritosnak könyve is van περὶ ιδέων.

7. A görög ismeretelméletnek eddig vázolt multjából, melynek ismertetése Platon tanainak megalapozásához nélkülözhetetlen, kitérünk, hogy a fejlődés helyes positiv irányt vett. Azon körülmény, hogy a matematikai ismerés természete a gondolkodásra vetette az ismerés problémájának súlyát, mutatja, hogy túlzott a sophisticának azon dicsőítése, mely egyedül neki tulajdonítja azon negatív hatalmat, mely a görög geniust fölrázta saját énje természetének vizsgálatára. Olvassuk csak pontosan a sophistika előtti töredékeket, azonnal tisztában lehetünk azzal, hogy a sophisták inkább rethorikai mint philosophiai iránya nélkül is megvolt már a görög elmének az a lendülete, mely ez ismerés természetének vizsgálatára ösztönözte. Ez a lendítő kerék a matematika volt, mely a kosmocentrikus bölcsekedés közepette is állandó érdeket keltett a gondolkodás mivolta iránt. Gondoljunk csak Demokritosra.

A sophistika mint inkább szónoki irány nem foglalkozott a matematikával; pedig ez korának egyedüli exact tudománya, melynek fejlődése befolyt a philosophiai gondolkodásra. Mi e feltétel hiányában keressük főleg annak a sensualismusnak okát, mely minden ismeretet az αἰσθητικῆ-ből származtatott. A sophisták egyik sarkatétele: ne kutassuk az általános igazságokat, mert ilyenek nem léteznek; a mi érzékünk a mértéke mindennek, ez pedig változékony ismeretet nyújt. Elvetik tehát az elme legeredetibb méltóságát, semmibe sem veszik eleve minden ismerésre vonatkozó formáját. De az a hasznuk meg van, hogy az egész görög életet átható fellépésüknél fogva az ismerés természetére erősebben ráirányítják a figyelmet, mint az Demokritosból ki-

<sup>1</sup> De coelo. III. 4. 302. a.



indulva eredetileg a maga nyugodt fejlődési medrében pozitív úton jutott volna oda.

Sokrates tudománya a nemtudás tudása volt. Nála differenciálódik először a tudás anyaga és alakja. Sokrates a formára tekintett, ezt alkalmazza bírálólág az addig létező tudásra, természetesen negatív eredménnyel. S ebben merül ki Sokrates fellépése: a felülvizsgálatban s másoknak erre való indításában. A mindennapi dolgok példáiból eljut kérdezősködésével az általános törvényszerű okig, az ítéletek logikai föltételéig.<sup>1</sup>

Az ethikai értékelést is tisztán az érteleme vezeti vissza, a tudatnak juttat itt is vezérszerepet; a cselekvés szerinte a fogalmon alapul, a tudástól, megértéstől függ. Hatalmas lökést ad a logikai tudat fejlődésének azáltal, hogy mindent a gondolkodásra, a lélekre, az igazságra (ἀλήθεια) vezet vissza. Tőle tanulja Platon is az ethikai kérdéseknek a logikaiakkal való összefűzését. Sokrates szerint az igazi tudás a fogalmi tudás. Igaz, hogy az érzékek csalnak, de a gondolkodás biztosítja a tudást; ennek van ereje a változatlan igazságot megragadni. Ezzel Sokrates megsejti, bár még föl nem fedezi, az emberi elme autonómiáját, úgyszólván törvényhozó erejét, a logikumot. Van tehát az ismerésben bizonyos elem, mely az érzékekből le nem vezethető; van bizonyos törvényszerűség, mely szerint az ismeretek szerveződnek.

Sokrates bölcséletének alapja az ethikum volt, de ő egyzersmind megindítója annak a mozgalomnak, mely az ismerés logikai elemeinek bővebb kifejtésére vállalkozott. Eszmefonalát Platon veszi föl, ki tovább indul a logikum felfedező útján. Igaz, hogy költői lelke legtöbbször a metaphysika. sőt a mythologia homályos ösvényeire vezeti, de azért logikai alapgondolata, az értelemnek az ismerést a priori formáló hatalma, néhány művéből, minden szellemeskedő conjectura nélkül, megállapítható. Az ismerés a priori elemeiről való számos megjegyzése, sőt theoriája elméjének nem egy-egy phosphorescáló ötlete; ő e tant alapjában megsejti. sőt rendszerének fontos gondolatává avatja.

<sup>1</sup> Nem lehet megütközni a modern bölcséleti műnyelvnek a naiv antik tudományra való alkalmazásán. Ez nem anachronismus, csak a jogos műnyelvi értékek behelyettesítése, mert az összehasonlítás értéke csakis így tűnhetik ki.

## II.

8. Az ismerés Sokrates szerint a fogalmak megszerzésében áll. Ezt magáévá teszi Platon, a mint az eleaiak tanát is, hogy a mi igazán létezik, az változatlan. A kettőt egybekapcsolja: az igazi ismerés csak a változatlan s örök dolgokra vonatkozik s ez a fogalmi ismerés. A dolgok lényege azok változatlan fogalma, illetve platoni műnyelven, eszméje. Ha ez igaz, továbbá az, hogy az érzéki változó és sohasem nyújthat változatlant, akkor a dolgok igazi lényege nem tapasztalással, érzékeléssel ismerhető meg, hanem gondolkodással. De hogyan? mi az előnye a gondolkodásnak az érzékeléssel szemben? mi képesíti a gondolkodást arra, hogy az érzékivel szemben a változatlan igazságot biztosítsa? Honnan ez őseredeti tulajdonsága?

E kérdésekre Platon *eszmetanának* elemzése adja meg a választ.

Problemánkra nézve a platoni ideának felfogása döntő jelentőségű. Általában két fölfogás kristályosodott ki a bölcsélet-történetírók körében. Az első szerint a platoni eszme substantia; túl van azon a léten, a melyet a gondolkodás nyújthat az érzékek segítségével, érzékfölötti léte van.

Ez első felfogás lélektani alapját abban találjuk, hogy az emberiség előtt realisnak mindig az tűnik föl, a mi magamagával egyenlő, megmaradó, a mit semmi változás nem ér; és ez a fogalmaknak semmi ellentmondást magában nem foglaló tartalma; tehát nem az egyes dolgok, melyek simultan és successiv módon sokszoros változást és ellenmondást tartalmaznak, hanem azok kikristályosodott fogalma. Ezeket a tárgyfogalmakat főnévvel j-löljük. De nemcsak a tárgyfogalmakat. A tiszta elvonásoknak ugyanazon szójelvényök van, mint az érzéki tárgyoknak. S e tiszta nyelvi egyezés támogatja a primitív elme azon hajlandóságát, hogy erőket, tulajdonságokat, állapotokat, vonatkozásokat tárgyszerű substantiákká avat. Hisz ugyanazon szóöltönyük van, mint a dolgoknak, ezeknek is. Az erők, tulajdonságok, állapotok a naiv tudatban, közbejátszván a kedély mozzanatai is, mint akaratos lények, istenek, daemonok szerepelnek. Midőn fejlődik a primitív tudat, a mythologiai substantialisálást követi az ontologiai. Bizonyos gyermekes fogalomrealismus fejlődik ki, melynek



nyomait a hellén philosophia első szárnypróbálgatásaiban is megtalálhatjuk. A fogalmaknak ilyen tárgyasított típusokká való emelésétől Platon még nem tudott szabadulni. Oly magasan lebegnek fölötté az ethikai ideálok (a jó, igazságos stb. eszméje), hogy azokat csak tárgyi méltóságban tudja elképzelni. A mint az erkölcsi fogalmaknak Platon föltétlen érvényt követel, azonnal substantialisálja őket. S ezen ethikai fogalmak szolgálnak neki típusul valamennyi fogalom hypostasálásához; így lesz előtte minden idea egy-egy souveraine hatalmasság.

Platont e gondolkodásmódban nagyban támogatta művészi és ábrándozó természete, mely végtelen tökéletességgel ruházta fel ideális fogalmait, melyekben nem egy elméleti synthesis eredményét látta, hanem egy érzékfölötti realis tárgyat, melynek csak matt fényű másolatai alkotják a mi valóságunkat.

Az ideának ilyen substantialis felfogása található a legnagyobb Platon-magyarázók műveiben.<sup>1</sup> Újabban azonban több gondolkodó az eddigiektől egészen eltérő fölfogást hirdet.

*J. Barthélemy Saint-Hilaire* szerint<sup>2</sup> az idea fajfogalom, észbeli egység, mely nem változik a többségben; Platon ezeket nem választotta el az érzéki tüneményektől, nem helyezte őket külön metaphysikai világba. Aristoteles, ki ezt tanítja, nem értette meg mesterét.

*H. Cohen* rövid vázlatban<sup>3</sup> szintén kétségét fejezi ki a platoni eszmékről, mint substantiákról. De csak programmot ad kifejtés nélkül. Erre tanítványai *A. Auffarth*<sup>4</sup> és *P. Natorp* vállalkoztak. A Cohen—Auffarth-féle felfogást egész elméletté bővíti Natorp, úgy hogy ez egész irányt az ő nevéhez fűzhetjük.

Natorp<sup>5</sup> arra az eredményre jutott, hogy Platon az idea alatt az elme azon a priori törvényszerűségét érti, mely lehe-

<sup>1</sup> *E. Zeller*: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 6. Aufl. Leipzig. 1901. 125. l. *Th. Gomperz*: Griechische Denker. Leipzig. 1903. 2. Band. 2. Aufl. 322 l. *A. Fouillée*: La philosophie de Platon. Paris. 1904. 3. edit. I. 75—80 l. *G. Grote*: Plato and the other companions of Sokrates. London. 1865. II. 172 stb.

<sup>2</sup> *J. Barthélemy Saint-Hilaire*: Métaphysique d'Aristote. Paris. 1879. I. köt. XXX—XXXV. l.

<sup>3</sup> *H. Cohen*: Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburg. 1879. 9 lap. — Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin, 1885.

<sup>4</sup> *A. Auffarth*: Die platonische Ideenlehre. Berlin. 1883. 123 l.

<sup>5</sup> *P. Natorp*: Platons Ideenlehre. Leipzig. 1903.



tövé tesz minden ismerést, vagyis az elmének azon eredeti mód-szereit, melyeknek functiója egyedül képesít bennünket ismerésre.<sup>1</sup> Ezen elmélet az ideákat a kanti kategoriák méltóságával ruházza föl s Platon idealismusát teljesen azonosítja Kant transcendentalis idealismusával. Natorp ezt oly következetességgel, ragyogó dialektikával, szellemes összevetésekkel törekszik igazolni, hogy elméletével, mely tulajdonképen a platonismust, mint tudatos ismeretelméleti a priorismust mutatja be, bővebben kell foglalkoznunk. Ezt azonban, minthogy súlypontja a kritikai idealismuson van, Platonnak Kanttal való összehasonlítása után eszközöljük s végeredményét itt csak jelezzük. (L. később 38—41. pontokat.)

9. Hogy az ideának ily két, *toto coelo* ellenkező felfogása volt lehetséges, annak részben Platon rendszerének különböző időből származó volta az oka. Platon munkássága nem egyetlen egységes philosophiai meggyőződés gyümölcse, hanem fokozatos fejlődés eredménye s mint ilyen, bizonyos összefüggő változásokon ment keresztül. Ilyen fejlődéstörténete van a platonai eszméknek is. Míg eleinte a hasonló dolgok közösét, mint fajt, osztályfogalmat (*γένος*) jelez az *εἶδος* szóval, addig bizonyos történeti ponton túl az eszmének inkább metaphysikai felfogása lép előtérbe. Az első felfogással Sokrates talaján áll; a második már Platon költői lelkületének sajátja. E két különböző felfogást már Aristoteles szembeállította. (Metaph. I. 9. és XIII. 4.)

Tekintsük röviden át az ideának fejlődéstörténetét, mely bennünket részben új eredményre fog vezetni. Platon rendszerének legfőbb kérdése, mely műveiből folyton előtér: lehetséges-e a tudás, és ha igen, mi annak a tárgya? Ez a fausti kérdés — mint előbb láttuk — már az előző gondolkodókat is izgatta. Platon Herakleitosztól már megtanulhatta, hogy az érzéki folyton változik, levésben van, pedig csak állandó lehet a tudás tárgya. Hogy tehát tudomány létrejöhessen, az érzékiek mellett más lényeknek is kell létezniök, a melyeknek maradandóknak kell lenniök, mivel a mindig változóról nem alkotható tudomány.

<sup>1</sup> *Walter Pater* is bizonyos szempontból hasonló eredményre jut. „With Platon they (ideas) are the creators of our reason . . . the instruments by which we tabulate and classify and record our experience“. *W. Pater: Platon and platonism.* London. 2. ed. Reprinted. 1905. 167 l.

A tudomány lehetőségének postulatuma tehát az eszmék valósága.<sup>1</sup> Az állandó, megmaradó a gondolkodásban rejlik, s ez az állandó mint faj (γένος), mely nem változik, első sorban fogalom Platon számára. Az ú. n. sokratesi párbeszédekben (Apologia, Kriton, Euthypron, Protagoras, Lakhses, Kharmides, Gorgias) az eszme még nem fordul elő, mint realitas, csak fajfogalom (εἶδος). Külön is léttel bíró valóságokként elvéve már a Theaitetosban szerepelnek az eszmék. (204 A.) A Sophistesben és Parmenidesben a fogalmakban a változóval szemben rejlő egységet fejtegeti s az eleiaiak alapján oda jut, hogy a fogalomegységben van minden substantiális, a változó és sokféle nem létezik igazán. Így lettek az eszmék metaphysikai létezőkké; nem az eszme, hanem az eszmék, mert nem fogadja el az eleiaiak merev egységelvét; az ideák számosak. (157 D.) Minden idea azonban αὐτὴ καὶ αὐτῇ (132 A), azaz magában is külön létezik; egyszersmind e helyen alkalmazza először a ἰδέα szót, holott addig csak εἶδος-t használt. Ezentúl Platon állandóan realis létet tulajdonít az eszméknek, melyeknek mint példáknak (παράδειγμα) csak árnyképei, másolatai e világ jelenségei. (132 D Parm.; 501 B, 597 C, 598 A stb. stb. Politeia.) Az eszmék az érzéki világtól elszigetelve léteznek (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ, 508 C, 517 BC; v. ö. Symp. 211 B, Phaidr. 247 C); az érzéki világ csak annyiban létezik, a mennyiben az ideákban résztvesz (Phaidr. 74 A, 76 D, 100 D, Parm. 129 A, Symp. 211 B, Politeia 509 B); a világ az ideák zavart tükörképe (Tim. 48 E, Pol. 597 A); ez is csak az ideák, mint előképek után alakul. (Tim. 28 A, Parm. 132 C, Phaidr. 250 A.)

10. Platon műveinek beható elemzése bennünket arról győzött meg, hogy az ideának két mozzanata van. A mozzanat fogalma egy felbonthatatlan egységnek specifikus különbségét jelenti, azaz oly különböző szempontokat, melyekből amaz egységet tekinthetjük. Ilyen felbonthatatlan egység az idea, mely két szempontból, immanens és transzcendens szempontból tekinthető. Az idea ugyanis mint νοητόν, νόημα szükségképen lélektani folyamat eredménye, a gondolkozásban keletkezik; az idea a philosophusra nézve inhaerens (προσκειμενος), gondolkodás útján mindig hozzáférhető. (Sophist. 254 A). Sokrates óta ugyanis a

<sup>1</sup> Parmenides 135 B.



kosmikus létén kívül egy másik lét is van. A szép és jó, az egyenes és egyenlő, igazságos és igazságtalan stb., mind léteznek — a gondolkodásban. Ezek a létezők (ὄντα) a létező létezői (ὄντως ὄντα) s mint νοητάτα ἐν ψυχῇς a gondolkodástól függenek létrejöttükben. Mivel csak elgondoltatnak és nem az érzékelésen nyugszanak, az igazi állandó, a tiszta οὐσία értékével bírnak. Az eszme ezen subjectiv, jobban immanens volta mellett egyszersmind objective is létezik, transzcendens mozzanata is van. Az idea mint a sokféleség közösségének, az egyes általánosságának, a sokaság egységének, a változó maradandóságának gondolata, elménkben van, de egyszersmind egy érzékfölötti világban is (χωρὶς ὅρου, τόπος νῦν ὅς, ὑπερουράνιοι) létezik. Platon közelebből az ideák transzcendens létezését nem határozza meg, többnyire immanens mozzanatokkal foglalkozik. Az ideákat a lélek egy hyperphysikus világban szemléli is; a szemlélet azonban csakis térben kiterjedő valamire vonatkozhatik; innen következik, hogy transzcendens létüket mégis térben gondolja.

Az eszme tehát csak egyoldalúlag tekinthető substantiának, mert más oldalról csak gondolkodás által hozzáférhető. Ha csak merev substantia az eszme, Platon idealismusa érthetetlen. Ha eltekintünk attól, hogy ezen ideák külön is léteznek, és a súlypontot inkább arra a subjectiv mozzanatra vetjük, hogy őket elgondoljuk, hozzájuk a gondolkodás által férközünk — a mi egyedül lehetséges számunkra e világon — akkor az ideák úgy léteznek elménkben, mint az igazság, az ideák modern műszóval kifejezve, *érvénnyel* bírnak, mint a tudásnak minden tapasztalástól független és szabályozó törzsfogalmi. Az ὄντα úgy léteznek, mint az érzékek mutatják, keletkeznek, enyésznek, vannak, nincsenek, az ideák (ὄντως ὄντα, αὐτὸ καὶ αὐτό) azonban *az állandót képviselik a gondolkodásban*, azt, a mi sohasem változik, vagyis örökké érvényesek. A ki nem veszi észre Platon olvasásakor az eszmék ez immanens mozzanatát, az előtt az érvény mindig csak a szemléletben merevedő kiterjedés.

Az immanens és transzcendens mozzanatoknak mint teljes ellentéteknek az ideában való fölvétele nem lélektani absurdum. Gondoljunk Spinoza substantiájára; két legellentétesebb mozzanatot tulajdonít ugyanazon egységnek: a kiterjedést és gondolkodást. Ez épp oly történeti és pszichológiai talány, mint Platon eszméinek kettős mozzanata.

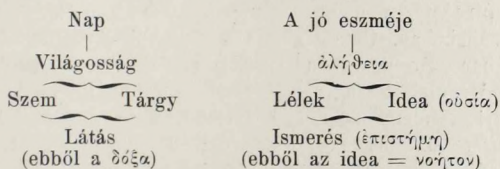


Hogy Platon, bár más oldalról substantialisálja eszméit, az ideák ez immanens mozzanatát sem hagyja figyelmen kívül, műveinek számos helye bizonyítja, a hol a létet és igazságot grammatikailag is elválasztja. „Ha [a lélek] ahhoz fordul, a mit az *igazság* és a *lét* (ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν) megvilágít, akkor azt észreveszi és megismeri s úgy látszik, hogy van értelme.“ (Politeia 508 D.) Platon e soraiban egy később fontos megkülönböztetés öntudatlan alakját találjuk. Aristoteles ugyanis Metaph. VI. 2. a létezés négy fajáról szól, melyek közül ismeretelméletileg legfontosabb azon lét fogalmazása, mely „úgy létezik, mint az igazság“ (ὄν ὡς ἀληθές); azaz nemcsak érzéki létezés van, hanem van még ideális létezés is, mely csak gondolkozásunkban van, tehát logikai létezés, vagyis érvényesség. Aristotelesnél e tiszta logikum is a lét kategóriája alatt van, a νοῦς nála is realitas és nem a logikailag érvényes elvek összege — épp úgy, mint Platonnál —, úgy hogy fölfedezését maga sem értékesítette. Platon főnnebbi soraiban s egyebütt is, hasonló megkülönböztetéssel él: önkéntelenül kettéválasztja az ὄν-t és az ἀλήθεια-t, vagyis a concret és logikai létet, illetve érvényességet. Kant kritikájára volt szükség, hogy a kettő öntudatos megkülönböztetésében és egymásra való visszavezethetlenségében lássa minden metaphysika s így Platon idealistikus monismusa tévedését is.

A létfogalom demokritosi fogalmazása, az atomistika μὴ ὄν-jának postulatum az idea történetében mint fejlődésmozzanat szerepel, mely nem az ontologiai létezést jelenti ránk nézve, bár egy érzékfölötti világban hypostasálva is léteznek Platon költői intuitiója eredményeként, hanem olyan létet, mely a gondolkozásban birván létét, ismeretértéket, igazságérvényt jelent. Sokrates szerint a dolgok lényege azok fogalma; Platon tovább menve, ezen fogalmakat érzék felett létező tárgyakká emeli, de egyszersmind nem szünteti meg azért a fogalmakból lett eszméknek azon sokratesi mozzanatát sem, hogy ezek igazságot fejeznek ki, hogy ezek az észnek mint az érzéki tüneményekkel szemben való állandónak az értékei. Ez az eszméknek emberi, ránk nézve értékes a priori mozzanata szemben érzékfölötti, ránk nézve részben közönyös, mert megfoghatatlan létökkel.

A kettő viszonyát legjobban megvilágítja magának Platonnak a napról való hasonlata (Politeia. 508.) A mint a naptól a

világosság, úgy jő az ideától, mint isteni erőtől az igazság ( $\alpha\lambda\gamma\theta\epsilon\iota\alpha$ ), és ez épp úgy subjectiv (mint az ismerés tartalma), a mint objectiv is (mint substantialis létező). Az első értelemben az idea νοητόν, a másodikban οὐσία, melynek erejénél fogva minden emberi ismeréstől független igazsága, örök, magában álló φύσις-e van. És a mint a nap nemcsak a dolgoknak létezésüket lehetővé teszi, hanem a szemnek is a látást kölcsönzi, hasonlóképp az eszmevilág az  $\alpha\lambda\gamma\theta\epsilon\iota\alpha$  kétoldalúságánál fogva nem csupán mint magában létező metaphysikai substantia-tömeg létezik, hanem ama természetfölötti létezők subjectiv correlatuma gyanánt, mint a lélek fogalmi világa is. Így az ismerés Platon szerint tulajdonképp ezen subjectiv valóságnak az objectivvel való összefüggése, vagyis az eszmevilág objectiv tartalmának az általános fogalmak alapján a tudatban való világossá tétele ( $\ἀνάμνησις$ ). Így akarja Platon megoldani az ismeretelmélet alapproblemáját: hogyan ismeri meg az alany a tárgyat, azaz mikép lehetséges, hogy az, a mi magában létezik, egyszersmind az ismerő tudatban is létezzék. *H. Siebeck*<sup>1</sup> a platoni ismeretelmélet e lényegét ilyen párhuzamos sémába foglalja:



E sémára való egyszeri tekintet már mutatja, miért létezik Platon szerint külön az, a mit ismerünk. A mint a δόξα számára az érzéki tárgyak egy határozott területét kell felvennünk a létező és nem létező között, hasonlóképp fel kell vennünk az ἐπιστήμη számára is a létezők sorában; vagyis az idea nemcsak νοητόν, hanem objectiv substantia is. S e tekintetben Schelling rendszerével hasonlítható össze, melynek egy ideális principiuma van, mely két párhuzamosan haladó, objectiv és subjektív szempontból fejlődik; vagyis a subjectivet fel kell tételeznünk az objectivben s akkor — romantikusan kifejezve —

<sup>1</sup> *H. Siebeck*: Geschichte d. Psychol. I. 1. 226 l. v. ö. Philos. Monatshefte. XX. 139 l.



az egész természet a „szellem odysseája“. Nála is a főproblema: mikép ismerjük meg a világot? Ezért azon kettősséget (duplicitas), illetve polaritást, melyből a tudatot keletkezteti, előre felteszi az egész természetben, csakhogy kisebb potenciában. Az egységes absolut elv Schelling szerint az alany és tárgy, az Én és Nem-Én egysége, az absolutum; ezek polusok és egyszer az egyik, máskor a másik van előtérben. A természetben az objectiv sarok (Nem Én) van túlsúlyban, a szellemben a subjectiv sarok. E polaritásból vezeti le Schelling az egész természetet a romantikus dialektika művészetével.

Az ideáról való ezen közvetítő felfogásunk számos túlságot eloszlat, egyszersmind Aristoteles felfogása is, a melyet Cohen és Natorp annyira megtámadott, részben igazságot nyer s lélektanilag igazolttá lesz. A platonismus, mint rendszer, nem zárt egész; ez a tulajdonsága csábított el néhány történetirót Platon félremagyarázására, de az a sajátsága egyszersmind, hogy legfőbb problémáját, az ideákét részben nyíltan hagyja, mert két mozzanatot egyesít bennök, biztosítja neki örökké eleven életét. Egyesek az ideák transzcendens, mások immanens mozzanatát ragadják meg. Az előbbi tana újraéled a neoplatonismusban, a középkor realistáiban, Malebranchében, Geulinxben; az utóbbi Aristotelesben, a patristikában, Descartesban, Leibnizben, Kantban; majd Schellingben s Hegelben, kik mélységesen meg vannak győződve az elme a priori mechanizmusa s a valóság, az elme dialektikája s a természet föltétlen azonosságáról; Schopenhauer is platonikus. S mindjárt a modern gondolkozás megindulásakor akad egy bölcselelő, ki az ideák kettős mozzanata szempontjából a legjobban egyezik Platonnal: Spinoza. Bár erősen hangsúlyozza, hogy az ideák (= képzetek) immanensek, transzcendens voltukat sem takargatja. Az ideák felújulnak nála, mint az isteni gondolkozás modusai, melyek egyszersmind elválaszthatatlanok a kiterjedés modusaitól; a világra nézve immanensek, és mégis végelemzésben az örök substantiának egységével való viszonyuk által transzcendensek.

Ha a platoni ideában nem volna meg az előbb formulázott immanens mozzanat, akkor a legnagyobb történeti problema volna azon természetellenes szerelem, mely a platonismusnak olyan utódokat nemzett, mint Descartes, Leibniz és Kant, kik nyíltan bevallják, hogy Platon az ő történeti elődjük.

## III.

11. Platonnál az ideák a jelenségek fajfogalmai, melyek abszolút formájukban e világon kívül is léteznek. De gondoljunk csak az egyenlő és nem egyenlő, a hasonló és különböző, a szép és rút, jó és rossz stb. eszméire. Hogy két tárgyat az érzékelés folyamatával kapcsolatban azonnal egyformának, egy cselekedetnek jónak, egy tüneményt szépnek mondhattunk, az értékelés mértékének (norma), melyre a tárgyakat, cselekedeteket stb. vonatkoztatjuk, már az érzékelés előtt meg kellett bennünk lenni, melyet azután alkalmazunk a valóságra. Két követ egyformának tartunk, egy cselekedetnek jónak; de maga a kö, a cselekedet nem mondja meg nekünk, hogy egyforma, jó stb. Ezt mi viszszük beléjük, az elme alkalmazza rájuk saját normáit s így ítél. Ezek a normák az észrevevéstől függetlenek, az ítéletben a léleknek (tudat) független tevékenységű tényezői.

Van tehát több az ideák közül, melyeknek az a szerepe, hogy a tárgyakról való ítéletet, általánosabban az ismerést lehetővé tegyék, azaz mint elménk őseredeti funkciói legyenek tényezői az ismerésnek.

Az ismerés problémája akkor vetődik fel, mikor az elme észreveszi, hogy az ismerésfolyamat több elemi folyamatot foglal magában. Az ismerés folyamatának ezen széttagolása nem a naiv tudat sajátja, mert felismerésére sem valami gyakorlati szükséglet, sem a folyamat valami feltűnő jegye nem kényszeríti az elmét. Míg pl. a lélekfogalom története idősebb, mint maga a philosophia, mert már a primitív ember a testet és lelket egymástól elválasztja, addig az ismerés folyamatának tagolása már bölcséleti elmélődés eredménye.

Az ismerésben két elemi folyamat van, az értekek és az értelem munkája. A kettő a primitív gondolkodásban nem differenciálódik; az észrevevés egybeesik az értelem tevékenységével, a gondolkodással. Homerosnál a *voiv* épp úgy vonatkozik az érzéki észrevevésre, mint a megfontolásra, a gondolkodásra.<sup>1</sup> Klasszikus példa a gondolkodásnak az érzéki észrevevéssel való azonosítására a siketnéma és vak Laura Bridgeman nyilatkozata;

<sup>1</sup> Wilhelm Jerusalem: Die Urtheilsfunction. Wien. 1895. 37 l.



egyszer ugyanis, midőn megszámlálta érzékeit (tapintás, ízlés, szaglás), rövid fontolgatás után a maga módján így nyilatkozott: „mégis négy érzékem van: a gondolkodás, orr, száj és ujjaim“ (think and nose and mouth and fingers); a gondolkodást egyenesen az érzékekhez számította.<sup>1</sup>

Ha a primitív ember lelki életünk e két fontos és szembe-  
szökően különböző működéseit azonosítja, nem csodálkozhatunk, ha oly éles gondolkodású nép, mint a görög fejlődése is, Platonra vár, hogy e fontos problema megszülessék.

12. Platonnak az ismerés pszichológiai folyamatáról való legértékesebb gondolatait a Theaitetos, Phaidon s Philebos tartalmazza. Az észrevevés folyamatát így magyarázza: „Tedd föl, hogy a test valamennyi változása közül némelyek már előbb magában a testben véget érnek, mielőtt a lélekbe átmennek s azt változás nélkül hagyják; mások azonban a lélekbe is hatnak a testen keresztül s mindkettőben közös, de sajátos, rázkódásszerű állapotot hoznak létre“ (Phileb. 33 D). Vannak tehát olyan benyomások, melyek nem érik el a minimális ingernek azt az értékét, hogy az érzetküszöböt átlépjék s ezek nem lesznek tudatosak, mások ellenben olyan erejűek, hogy tudatosakká válnak. Az észrevétlenek, a nem tudatosak a lélek (tudat) előtt rejtve maradnak (τὴν ψυχὴν ἴμῳ μὲν λανθάνειν. 33 D.) Az észrevevés tehát a test és lélek közös gerjedelme által létrejött mozgás (34 A). Szükséges hozzá érzékszerv, de szükséges egyszersmind a lélek (tudat) tevékenysége is. Ezen mozgásbenyomásokat őrzi meg az emlékezet s szolgáltatja az anyagot a gondolkodásnak. Lelkünk könyv (38 E), melybe az észrevevés írja betűit; hogy azonban ezek a lélek igazi birtokaivá váljanak, e folyamat nem pusztá elfogadás. Az érzékelés elemzése ugyanis azt mutatja, hogy jóllehet szemünkkel látunk és fülünkkel halunk, de a különböző érzékszervek útján nyert érzékleteket össze is kell kapcsolni s ez a kapcsolás a lélekben (a tudat egységében) többé már nem az érzékiség munkája. „Az ugyanis nagyon furcsa volna, ha miként a trójai falóban a katonák, akként feküdnek egymás mellett a mi sok érzékletünk s hogy valamennyi nem *egy* szellemi helyen *egyesülne*, mondjuk ezt lélek-

<sup>1</sup> W. Jerusalem: Laura Bridgeman, eine psychologische Studie.  
2. Abdruck. Wien. 1891. 54 l.

nek, vagy a hogyan tetszik. (184 D Theait.) Íme a kanti tudat-egység a maga naiv formájában.

A különböző érzéleteket egymásra vonatkoztatjuk; ez nem olyan tevékenység, mely érzékeink munkája, mert hisz az érzék útján szerzett ismeretelemeinket nem maga az érzék őrzi meg. Az időileg különbözőt egyszerre állítjuk magunk elé s összehasonlítva ítélünk. (Theait. 186 AB.)

Az ítélet a hasonlóság és nem hasonlóság, egyenlőség és egyenlőtlenség, egység és többség stb. szerint történik. Ha két köre vagy fára azt mondjuk, hogy egyenlők, az egyenlőség kategóriájának előbbinek (a priori) kell lenni az egyenlő tárgyaknál, mert hogy egy mértékre vonatkoztassak valamit, a mértéket előbb kell birnom. „Mielőtt látni, hallani, vagy többi érzékeinkkel élni kezdtünk volna, már előbb kellett magának az egyenlőnek ismeretét birnunk, hogy micsoda az, ha az egyenlő tárgyakat, melyek érzékeink alá esnek, rávonatkoztatjuk.“ (... εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθησέω, ἴσα ἐκείτ' ἀνοίσειν. Phaidon 75 B; v. ö. 76 E).

*Itt az a priori születéshelye egész naivitásában.* Ez alapfogalom egyszersmind bizonyos mythosi eredendő bűnnel születik. Az ismerés képessége épp úgy transzcendens, mint az a tárgy is, melyre vonatkozik, minden érzéki fölött való régióban szunnyad. De van a kettő között bizonyos függési viszony, mely ez érzékfölötti létet a vele egyszületésű gondolkodással összekapcsolja. A gondolkodással ama lét megközelíthető, egyik a másikra nézve nem transzcendens.

Platon — mint láttuk — az egyenlőségnek bizonyos kategória-méltóságot kölcsönöz, azaz olyan functiót, mely által egyedül lehet egyenlőknek gondolni tárgyakat; az elme e törzsbirtokára kell vonatkoztatni őket s csak aztán ítélni egyenlőknek vagy nem egyenlőknek. Elméneknek más hasonló eredeti birtokai is vannak (nagyobb, kisebb, egy, több stb.), melyekre visszaviszszük az érzékek által látott, hallott dolgokat s ekkor azt tapasztaljuk, hogy ezek sohasem egészen olyanok, mint amaz eredeti törzsalakok. Mivel pedig azok csak az érzéki dolgok útján ismerhetők meg s mégis tökéletesebbek ezeknél s mivel azonnal, a mikor csak érzékelni kezdünk, velők vetjük össze az érzéki tárgyakat, melyek sohasem földhetik tökélyben azokat: világos, hogy már meg voltak elménkben, mikor érzékelni kezdtünk. (Phaidon 74 E; v. ö. Aristot. Analyt. post. B. 19.)



Ha két dolgot egyenlőnek nevezünk, ítéletünk egész tartalma ellenére tagadjuk tökéletes egyformaságát, mert ha ezek egyenlők volnának, a két dolog számunkra egybeesnék és meg nem különböztethetnénk.

Éppen ez mutatja, mily közel járt Platon az értelem a prioritásának, a logikumnak, mint az értelem eredeti törvény-szerűségének felfedezéséhez.

Platon nemcsak a logikai értékelés számára vesz fel ilyen a priori törzsfogalmakat, hanem az ethikai és aesthetikai értékelések számára is, sőt ezeket sokkal fontosabbnak tartja amazoknál. Természetesen nincsenek e fogalmak nála differenciálódva; annál kevésbbé a szép és jó fogalma, melyek complexum a görög életben általában, így Platonnál is, részben más értékelés eredménye, mint nálunk.

13. A *Phaidon* 76 D—77 B részének azon problema a középpontja, mikép lett részese elménk azon fogalmaknak, melyeknek az érzékiség nem nyújt kellő alapot. Igaz, hogy minden ismerés az érzékeléssel indul meg, a mint ezt bőven kifejti majd Aristoteles; addig semmit sem láttunk, hallottunk, míg a világosság, a hang nem ingerelte szemünket, fülünket. A látás, valamint a többi érzék képzeteit is azonban összehasonlítjuk, összekötjük és elválasztjuk egymástól. Ez bizonyára már nem az érzékelés dolga. Itt szükségünk van bizonyos a priori törzsfogalmakra, melyek az elmefunctiókat, mint vonatkozásokat (ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθησέων πάντ' ἀναφέρομεν 76 D) végehezviszik. *Az érzékelés és ez a priori fogalmak egymásra-vonatkozásából származik a megismerés.* Ime a criticismus egyik legfontosabb pontja Platontól megsejtve, sőt részben kifejtve. Hogy megmagyarázhassa az ismerés e constructióját, felteszi, hogy a lélek egy előbbi létéből hozta magával kategoriáit (egyenlőség, hasonlóság, nagyság, kicsinyiség, szépség, jóság stb.), melyeket e jelen világ tüneményeire alkalmaz. Ha elménk híjjával volna ez eredeti, a priori fogalmaknak, nem tudna ítélni, következtetni, az ismerés lehetetlen volna, egyszóval nem volnánk eszes lények; volnának ugyan képzeteink, a mint az állatoknak is vannak, de hiányozván elménk összefoglaló sémái, nem tudnók érzékleiteinket a gondolkodásnak, azaz logikai feldolgozásnak tárgyáivá tenni.

Mindebből kitűnik, hogy szoros összefüggés van az érzé-

kiség és a törzsfogalmak közt. Az érzéki dolgok nem nyomják pusztán a lélek viaszába pecsétöket, az elme is közreműködik; amazok csak az anyagot szolgáltatják mint szükséges kiindulópontok az ismeréshez. Az ismerés a tapasztalással kezdődik, a nélkül, hogy tisztán onnan származnék. Ennek bizonyítása a Thaeitetos főczélja Protagoras sensualismusával szemben, mely szerint minden ismerés tulajdonképen észrevétel és semmi más.

Platon az ismerés ilyen a priori elemeiül nemcsak a törzsfogalmakat, hanem bizonyos törzstételeket is vesz fel a Phaidonban (100 A—102 A). Nem határozza meg pontosan az elme ez eredeti alaptételeit, csak hangsúlyozza, hogy mindig azt a tételt veszi alapul, melyet legszilárdabbnak tart s mindazt, a mi vele megegyezik, igaznak fogadja el, a mi ellenkezik vele, nem tartja annak (100 A). E szinte Descartes<sup>1</sup> elvével szóról-szóra egyező rationalistikus tételt bővebben is kifejti.

Pusztán az érzékiség alapján alkothatunk helyes ítéletet, de ha nincs az elme alaptétele által igazolva, nem sokat ér. Ilyen igazolás az elme megokolása. Leibniz principium rationis sufficientisét Platonban kifejtve megtalálhatjuk (Menon 98 A, Gorgias 508 E). Platon az elme e törzsbirtokát gyönyörű hasonlattal világítja meg. Daidalos faragta ki először a szobrok tagjait, ő állította először mozgó helyzetbe a szobrokat. Ezért a monda szerint Daidalos szobrai mozognak s ha valaki meg nem köti, elszaladnak. A tapasztalati vélemény mint helyes ítélet olyan becses, mint egy daidalosi mű; de nem állandó, ha az alap kitalálása, mint vas és gyémántok, meg nem köti, azaz ha az elmének szükségképi feltételeiben nem gyökerezik.

Az azonosság és ellenmondás elvét is számos helyen hangsúlyozza, bár mint a priori logikai elveket külön öntudatosan nem formulazza.

<sup>1</sup> Descartes: Discours de la methode. Deuxième partie.



## IV.

14. Az ismerés a priori elemei Platonnál különösen a *mathematikai* ismerésre vonatkozó fejtegetéseiből tűnnek ki; vizsgáljuk most ezeket.

Kutatásunkhoz a háttérét Platonnak a görög mathematikában való szerepe világítja meg. Már vázoltuk a Platon előtti philosophusoknál a matematika és philosophia viszonyát. Nála is a kettő elválaszthatatlan. Platonnak nincsenek matematikai iratai, de azért bizonyos tanokat rá, mint felfedezőre, vezetnek vissza; a matematika iránt való benső vonzalma inkább az által lett fontos, hogy jeles tanítványokra is átplántálta. Kyrenében Theodorust, a híres matematikust hallgatja, sok tekintetben pedig a pythagoreusok tanítványa.<sup>1</sup> A mint a pythagoreusok és az egyiptomiak az első tantárgynak tekintették a matematikát, akként Platon is; a monda ezt írta iskolája kapujára: *μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίοιτο μὴ τὴν στέγην*. Annaira mathematikus Platon, hogy Sokratest is ellenmondásba keveri magával. Xenophon szerint<sup>2</sup> Sokrates a geometriát kizáróan gyakorlati érdekből akarta műveltetni; a platoni dialogusokban pedig a legnemesebb tudományos idealismussal magáért a tudományért (Politeia 525 D, 527 B; Phileb. 56 DE, 57 CD).

Platonnál a *τὰ μαθήματα* még nem egy különös, specializálódott tudomány neve.<sup>3</sup> Bár használja e szót, de mindent jelez vele, a mi a tudományos oktatásban előjön. Mindig külön beszél arithmetikáról és geometriáról, de sohasem a kettő egy-egy discipplinájáról. Ilyen jelentésben a peripatetikusok használják először a *μαθήματα* szót, miközben a philosophia név is, melylyel Platon a böleségszeretetet jelölte, különös és egy-egy tudományt jelentett.

Platon Aristoteles tanúsága szerint oly meghatározásokat alkotott, melyek teljes szövegükben ma is érvényesek. Az alak a test határa (Men. 76 A); az egyenes azon vonal, melynek középpontja egyenlő távolságra van a végponttól (Parm. 137 E);

<sup>1</sup> Aristoteles: Metaph. I. 6.

<sup>2</sup> Memorabilia. IV. 7. Diog. Laert. II. 32.

<sup>3</sup> B. Rothlauf: Die mathematik zu Platons Zeiten. München. 1878. 18—19 l.

itt a kört is meghatározza: kör az, a minek legszélsőbb pontjai minden helyen egyenlő távolságra vannak a középtől, (hogy egy síkban, hiányzik még a meghatározásból); a pont a vonal határa, a vonal a sík határa, a sík a test határa; a test az, a mi három kiterjedésű; a vonal szélesség nélkül való hosszúság.

Platonnak kiváló érdemei vannak a mennyiségtani módszeren terén is; ő találja fel az elemző módszert, mely a keresettet már ismert elvre vezeti vissza. Ezt a fontos methodikai előhaladást, a hypothesiseknek a matematikában való szerepét a Menonban (86 AD) fejti ki. Ugyanott például veti fel e kérdést: lehet-e körbe négyszöget írni? vagy általánosabban: vajjon egy constructio lehetséges-e vagy nem? Platon akadémiajában sok ilyen kérdést fejtegethettek; a matematika philosophiája az akadémiában keletkezett.

Az ascaloni Eutokius (Kr. u. VI. sz.) roppant dicsérettel emlékszik meg Platonnak a köbreemelésre vonatkozó felfedezéséről.<sup>1</sup> Hasonlóképp nagy melegséggel szól róla Eudemos geometriatörténetében.

Hogyne lelkesülne Platon a geometriáért, mikor ez néhány meghatározást felállítva, észrevétlenül vezet a következményre, melyet el kell fogadni. A következmény mindig győzelem, akár egyenesen jut a geometer oly állításra, mely leront egy föltevést, akár, hogy föltevé az ellenkezőt, melynek concessiót tett, érzí magát egyenesen nyilvánvaló képtelenségre vezetette.

Ezt a geometriai szellemet mutatják Platon dialogusai is.<sup>2</sup> A geometria s philosophia ez egyesülésében az első határozza meg a második alakját. Közös jegyeik a görög szellem ugyanazon természetéből fakadnak. A geometria oly tökéletesen lett gyermekévé a görög szellemnek, szükségletévé a görög logikának s harmoniának és annyira illett idealista jelleméhez s minden aesthetikai tulajdonságához, hogy egy csapásra mélyen behatolt a hellén gondolkodásba.

Kantra mindenekelőtt jellemző az észkritikai vizsgálódás-

<sup>1</sup> *M. Cantor*: Vorlesungen über Geschichte des Mathematik. Leipzig. 1880. I. 195 l. V. ö. *Allman*: Greek Geometry from Thales to Euclid. 214 l.

<sup>2</sup> *Gaston Milhaud*: Le rationnel. Paris. 1898. 28 l. Il n'y a pas jusqu'à une subtilité enfantine et quelquefois fatigante de certaines pages du penseur grec [Platon] qui ne se retrouve chez les géomètres.



nak a mennyiségtanra való irányzása; ugyanezt az utat járta Platon is. Bár a pythagoreusok vizsgálták philosophiai szemmel először a mennyiségtant, Platon eredetisége az, hogy a matematikát teljes öntudattal a philosophia problémájává avatta. Kutatása arra irányul, hogy a lét melyik fajára vonatkozik a matematikai vizsgálódás s a tudás mily fajtát szüli. Ezzel egyszersmind proclamálja azt a fontos kérdést: mennyiben értékes a mi tudásunk? az ismeretek mely területein lehet szó igazi ismeréserőtekekről?

Elemezzük sorba Platon azon fejtegetéseit, melyekben a matematikai ismerés a priori elemeit iparkodik megvilágítani.

15. Chronologiailag a *Menonban* van először ismeretelmélet s ez is mindjárt a fejlődés és a problema felállítása tekintetében a legértékesebb módon.

Már az eleaiak elválasztották a véleményt és tudást; Platon e megkülönböztetést biztosabb alapra helyezi. Hogy a tudásnak kell uralkodnia az emberen, azt az Alkibiadesben, Lakhesben és Protagorasban bizonyítgatta, az ú. n. sokratikus párbeszédekben. Az elsőben önismeretre viszi vissza a politikát, a másodikban a vitézség is tudás által lesz erény, a harmadikban a szokás és örökölt ismeret fölébe a reflexio által nyert meggyőződést helyezi s ismétli a sokratesi intellectualistikus erkölcstan alap-tételét, hogy az ember csak tudatlanságból vétkezik. Végre a *Menonban* először fejtegeti az addig sokat emlegetett tudás alapját. E logikai vizsgálódás azonban csak egy erkölcsi kutatás episódja. Általában a platonikus iratok egyik állandó problémája: tanítható-e az erény? vagy csak természeti adomány? E fontos, ismeretelméleti éllel is bíró kérdéssel kezdődik a *Menon*. Mielőtt e kérdést Platon párbeszéde személyeivel eldöntetné, előbb fölveteti Sokratesszel: mi az erény? *Menon* három feleletet is ad, de egy sem elégíti ki Sokratést. Végre *Menon* sceptikus lesz; minden új kutatás lehetőségéről lemond, mert „a mit az ember tud, azt szükségtelen nyomozgatnia, a mit pedig nem tud, azt lehetetlen kutatnia, miután nem veheti észre, ha rátalál is“. (M. 80 E.)

Ha jogunk van föltenni azt, hogy Platon az ő személyeinek ajkára a saját lelki küzdelmeit és élményeit adja: akkor *Menon* scepticismusa az ő valamikor táplált kétségeit jeleníti meg. Az idealismus már úgyszólván magában rejteget bizonyos sceptikus mozzanatot, mert az érzéki észrevétel realitását semmiséget állítja.

Platon lelki fejlődésében volt egy pont, melyben teljesen meg-  
egyezik Descartes-tal. Kínozta a kétség: lehetséges-e tudás? S  
Platont is ugyanaz emeli ki, a mi később Descartest: az elme  
autonomiájába vetett bizalom. Van elménkben ismeret, mely nem  
származik a tapasztalatból; van elménk, mely bizonyos homályos  
ismerettel rendelkezik, melyet világossá tehetünk magunkban; a  
kutatás csak föllevenítése a bennünk már eredetileg meglevő  
homályos ismeretnek; minden nyomozás és tanulás megemlékezés  
(τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. 81 D).  
Mután halhatatlan a lélek s többször születik a világra és mindent,  
a mi itt és Hadesben van, szóval minden dolgot látott, nincs  
semmi, a mit ő meg nem ismert volna: „miért is nincs csodál-  
kozni való azon, ha megemlékezik mind az érényről, mind másról,  
mit előbb tudott. (ὥστ' οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ  
περὶ ἄλλων οἷον τῆς αὐτῆς ἀναμνησθῆναι ἃ γὰρ καὶ πρότερον  
ᾔπιστατο 81 C.)

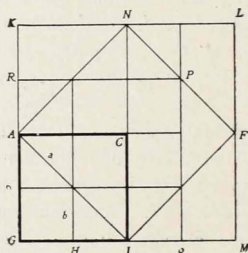
Azon körülmény, hogy Platon költői felfogása az ismerés  
a priori elemeinek ilyen metaphysikai háttérrel ad, már mutatja,  
hogy nem gondolt tisztán és határozottan itt az ismerés azon  
tényleges a priori elemeire, a mely később Kant rendszerében  
kristályosodott ki mint az elme eredeti törvényei, a hogyan leg-  
újabbban P. Natorp szeretné feltüntetni.

Az érényre, mind pedig má-ra, a mit valaha tudtunk,  
visszaemlékszünk — mondja Platon; a visszaemlékezés pedig  
nem vonatkozhatik az ismerés a priori formájára, hanem csupán  
tartalmára; csak tudattartalomra lehet visszaemlékezni, de nem  
az ismerés formájára. Platon szerint az ismeréstartalom van a  
priori adva, erre emlékezünk vissza. Így minden értékes ismeret  
nem érzéki, hanem a priori és transzcendens módon, az ideák  
előzetes szemlélete útján, volna adva. S itt lép közbe egy  
fontos mozzanat, mely ez utóbbi felfogás kizárólagosságát meg-  
szünteti. Jellemző s Platon ez egész elméletére kiható ugyanis,  
hogy matematikai példát hoz fel ezen tanai bizonyítására. Kiérezte  
tehát már a Kr. e. IV. század naivan genialis elméje, hogy a  
mennyeiségtannak a többi ismeretkör föött elsősege van az a  
priori elemeket illetőleg.

16. De kövessük Platon eszmemenetét. Sokrates Menonnak  
egy szolgáját hivatja magához s egy négyzetet (ACIG) rajzol  
botjával a porba és kérdi a szolgát, hogy ha egyik oldal is



(AG) két lábnyi és a másik (GI) is annyi, mennyi a terület, vajjon nem kétszer két négyszögláb-e?<sup>1</sup> A szolga kiszámítja s négyet mond. S ekkor azt kérdi tőle Sokrates, hogy lehet-e más tér két annyija ennek, de mégis úgy, hogy minden oldala egyenlő legyen, mint ezéi és hogy hány, négyszögláb lesz ez a terület? A szolga nyolczat mond a terület számára; majd pedig kétszer akkora hosszúságot az oldalak számára, mint a mily hosszúak voltak a négy négyszögláb területű négyzet oldalai. Sokrates a szolga tévedésére így kérdez: Lesz-e a (GI) vonal kétszer akkora, ha ugyanilyent (IM) teszünk hozzá? s ettől ered-e a nyolcz négyszögláb, ha négy oldala ilyen? A szolga csökönösen még



akkor is igent mond. Sokrates új négyszöget (KLMG) rajzol e vonallal (GM) s ekkor a fiú is kénytelen bevallani, hogy két akkora vonalnak négyszöge nem két annyi, hanem négy annyi területet ad. Tovább is fennmarad a kérdés: mekkora vonaltól lesz a nyolcz négyszögláb terület? Bizonyára nagyobb lesz a négy négyszögláb egy oldalánál (GI) s kisebb a tizenhat négyszögláb egy oldalánál (GM). A szolga három lábnak mondja. De hisz (GO) három lábbal csinált négyzet területe nem nyolcz, hanem kilencz láb, tehát nem három láb vonaltól lesz nyolcz négyzetláb. De mekkorától? — Valóban, Zeusre, én azt nem tudom, Sokrates! — sóhajt a szolga. S a nemtudás tudását kikényszerítő Sokrates szinte diadallal fordul Menonhoz: „Menon, észreveszed-e, hová ért már ennek emlékezése? Az előbb sem tudta, mely vonalból lesz nyolcz láb négyzet, mint most sem tudja, mégis azt hitte, hogy tudja s bátran válaszolt, mintha tudná; nem is vélhette, hogy nem bizonyos benne; most azonban már véli, hogy nem bizonyos benne, s a mint nem tudja, nem is

<sup>1</sup> Ez és a következők a Platon-magyarázók előtt sokáig érthetetlenek voltak, mert valami mély, csodás dolgot kerestek benne. De világos lett, mihelyt a teljes szöveget ábrákkal hozták összhangzásba. Bár ezek a kéziratokból hiányzanak, de a szöveg szerint fölvehető, hogy beszéd közben rajzolta őket Sokrates. (Men. 82C—85C.) V. ö. Cantor i. m. I. 186. l.

gondolja, hogy tudja . . . Midőn tehát kétkedővé tettük és elzibbasztottuk, mint tengeri zsibbasztó,<sup>1</sup> ártottunk-e neki?“ (84 AB.) Platon talán sehol sem jellemezte találóbban Sokrates, mint e szavaival.

Sokrates ezután az eredeti négyszög (ACIG) mellé még három illet szerkeszt (KLMG) s mindegyiket egy-egy átlóval ketté metszi (AN, NF, FI, IA), mely átlók egyenlők. Aztán így folytatja: „Hány ilyen fél van ezen négyszögben (ANFG)? Szolga: Négy. Sokrates: S hány van ebben (ACIG)? Szolga: Kettő. Sokrates: Ez hány négyszögláb terület volt? Szolga: Négy. Sokrates: És az (ANFI) hányszorosa ennek (ACIG)? Szolga: Kétszerese. Sokrates: Ez a terület tehát (ANFI) hány lábnyi? Szolga: Nyolcz. Sokrates: Melyik vonalból keletkezett? Szolga: Ebből (AI). Sokrates: Azt pedig átlónak nevezik a tudósok . . . ; a két akkora négyszög, mint te, Menon szolgája, állítod, az átlótól (a) ered. Szolga: Egészen úgy van“ (85 AB.) Így vezetteti le csupán kérdezősködéssel Platon az iskolázatlan szolgálával a pythagorási tételt ( $a^2 = b^2 + c^2$ ).

Platon ez egész fejtegetésében legtanulságosabb az, hogy Pythagoras tételét nem úgy mutatja be, mint valami kész, mereven velünkszületett ismerettartalmat, melyre egyszerre csak rá kell emlékezni, a mint az a priori-ról való metaphysikai elmélete követelné, hanem a gondolkodás functiója közben tünteti fel. Ha nem is fejezheti ki nyíltan, de kiérzi és egyenértékűt mond azzal, hogy az elmének van bizonyos állandó structurája, vannak az ismerésnek a priori elemei, változatlan logikai működései, törvényei. Természetes, hogy olyan fejletlen lélektani állásponton, a tudat fogalmának oly naiv elemzése mellett, a milyennek Platon kora történetileg részese volt, kénytelen e változatlan, mindegyikünkre (Sokratesre is, Menonra is) nézve egyforma objectiv működést, modern műnyelven törvényszerűséget, emlékezésnek tartani. De hogy annyira lekötötte figyelmét az a tény, hogy az elme „maga magából veszi a tudást“ (τὸ δ' ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησκεισθαι ἐστι; 85 D), mutatja, mennyire közeledett az ismerés a priori elemeinek ma fogalmazott értelméhez és csak a tudat természetének fejletlen ismerete s a fogasabb kérdéseknek könnyen metaphysikai, illetve

<sup>1</sup> torpedo raia.



költői élt adó természete akadályozták őt abban, hogy az ilyen „emlékezésben” az elme logik i, a priori functióin-k érvényesülését lássa. Natorp szerint — mint később tárgyaljuk — tényleg azt is látta; nem megsejtette, hanem nyíltan hirdette.

17. Platon az a priorit metaphysikailag, sőt mystikusan is magyarázza; nemcsak bölcsele, de egyszersmind Orpheus prófétája; költői természete gondolkodásmódjától elválaszthatatlan. H. Cohen<sup>1</sup> ezt lélektanilag azzal magyarázza, hogy Platon a görög művészet nagy teremtő korában élt (Aischylos, Euripides, Phaidias). Ezért van lelke áthatva egy θεία μανία-val (Phaidros 244 C), fölfegyverezve látóerővel (242 C); sőt a jó eszméjének ismerésére egyenesen e szót használja μαντιόεσθαι (Phil. 64 A). E lélektani magyarázat azonban nem zárja ki azt, hogy phantasiája termékeit is rendszere lényeges részének tekintsük, mely történeti erőszak nélkül műveiből ki nem küszöbölhető.

Platon azáltal, hogy kérdezősködés, tehát folytonos logikai functio közben mutatja be „megemlékezését”, mintegy azt bizonyítja, hogy az ismeret nem kés, velünk született eszme, hanem csak az elme megfelelő functiói által (nála emlékezősfolyamat által) megalkotott gondolat (v. ö. Theait. 150 D). A megemlékezés a mi actualis elménk.<sup>2</sup>

Bámulatos azon elmeerő, melylyel Platon a maga naivságában a modern bölcselet ez alapvető kérdését csirájában megpillantja. Megsejti az a priori természetét, de menten metaphysikailag magyarázza. Sokrates ugyanis ezt kérdi: „Úgy-e, ha mindig bírta [a szolgálta azt a tudást, a mit most bír], akkor mindig tudó volt; ha pedig kapta valaha, legalább nem ez életben kapta. Vagy megtanította valaki őt a geometriára? Az egész geometriára s valamennyi más tudományra nézve ugyanazt mutathatja. Tanította-e hát valaki őt mindenre? Te csak tudod, hisz háznál született és növekedett fel. Menon: Azt legalább tudom, hogy soha senki sem tanította.” (85 E). Ebben az életben

<sup>1</sup> Zeitschrift f. Völkerpsychologie, IV. 414.

<sup>2</sup> Nem szabad összezavarni Platon „visszaemlékezését” a velünk születettséggel, bár a két elmélet analog következményekben végződik. A visszaemlékezés kizárja a velünk születettséget. Nem kapjuk születéskor az ideákat, sőt inkább elvesztjük. Platon e nézetét ki is fejti a Phaidonban (76 AB). V. ö. Fouillée i. m. I. 227.

tehát a szolga geometriai ismereteket nem tanult, hanem, mivel „lelke minden időben tanuló volt“, emberi élete előtt. Így az igazi ismerés érvényének garantiája a másvilági szemléletben van; onnan nyeri az elme a logikai elemek azon rendszerét, mely az igaz ismerést létrehozza. Platon azért ad ennek oly metaphysikai háttérrel, mert nem tudja még a logikai elvek teljesen autochton voltát átlátni, költői felfogása minden áron lélektanilag iparkodik azt magyarázni. Innen a „megemlékezés“ elmélete.

Bármint magyarázza is azonban, hogyan lehetségesek lélektanilag az ismerés a priori elemei, a fődolog azon fölfedezése, hogy elménkben megvannak eredetileg a tudománynak elvei s hogy semmit sem ismerhetünk meg, mire nincs meg elménkben a forma; ezen formával felfogott ismeretünk a tudomány: minden egyéb ú. n. ismeret csak látszaton alapuló vélekedés. Világképünk kialakulása csakis a gondolkodás, az elme törvényei által lehetséges; semmi más ismeret nem méltó a tudomány névre. Platon felismeri ezzel az ismerés *constructiv* jellegét, melynél fogva minden ismerés észfunktiókból alakul. Nála ez észfunktio „emlékezés“, de valójában — bár erre nem gondol — logikai activitas. A tudomány tehát nem úgy jön létre, hogy kész ismereteket nyerünk a tapasztalatból, mint eddig képzelték; az ismereteket — mint Menon szolgája mutatja — construálja a maga eredeti mivolta szerint az elme.

18. A Menon további részeiben még néhány, problémánkat is érintő ismeretelméleti gondolat található. A továbbiakban ugyanis Sokrates és Menon föltételtől iparkodnak kiokoskodni, hogy ha az erény tudás, akkor tanítható, ha nem az, nem tanítható, az elemzés épp oly módszertani elve szerint, mint a mely a mennyiségtanban használatos. A mennyiségtani ismerés ugyanis sokszor föltételtől indul ki; de egyedül a mennyiségek külső viszonyait s ezek következményeit öleli föl; pl.  $2 \times 2 = 4$ , itt sem az egyik kettő, sem a másik kettő semmiféle milyenségéről sincs szó, hanem csupán arról, hogy ha bármilyen kettőt kétszer veszünk, az eredmény négy. Az arithmetikában az egynek végtelen és folytonos ismétlése, a geometriában a pontnak mozdulása szüli azon külső viszonyokat, melyek kitöltik e két tudományterület kereteit. S e külső viszonyok számokkal kifejezve a legbámulatosabban megegyeznek a tapasztalattal. Az észrevevés a mathe-



matikai fogalomalkotást csak megindítja (Phileb. 62 A, Politeia 523 AD), különben az egész tudomány a mi elménk alkotása; innen a tapasztalattal való pontos megegyezése. A mennyiség fogalmai öntevékenyek s alapelveik a priori megállapítható.

De mikép alkosson az értelem *minőségekre* nézve egészen a priori fogalmakat, melyek a dolgokat szükségkép fedjék? Ez a kanti kérdés mozgatta már Platon e-méjét.

S Platon nem habozik a megoldásnál. A dialektikát állítja oda mint olyan tudományt, mely e feladatra vállalkozik. Itt is szükségképiség van a gondolkodásban, a fogalmak kényszerítő ereje. E szükségképiséget nem nézi a gondolkodás üres formájának, hanem azt hiszi, hogy a szükségképiség már biztosítja a tárgyak létét is; abban a meggyőződésben él, hogy a láthatatlant már megragadta, mihelyt subjectiv fogalmát bírja, mely által azt gondolja. Platon a lét és gondolkodás egymásból való levezethetlenségét még át nem láthatta, a mint utána még kétezer évig kellett a gondolkodásnak fejlődnie, hogy e minden metaphysikát kivéző dualismus belátására jusson.

Pedig Platon mindjárt fejlődésének elején az *Euthyphron*-ban magát a problémát helyesen állítja föl; ugyanonnan indul ki, a honnan a XVIII. század nagy kritikusa, t. i. a matematikai és philosophiai ismerés különbségéből. Platon ugyanis e párbeszédében azt fejtegeti, hogy ha abban különböznek az emberek, melyik szám nagyobb, haragra nem gyulladnak, hanem számolni kezdvén, hamar megegyeznek, s így megszűnik különbözésük. De ha jogosságról vagy jogtalanságról, jóról vagy rosszról, szépről vagy rútról van szó, nem jutnak oly hamar eldöntésre, egymásnak elleneivé válnak (*Euthyphr.* 7 BC). Platon észreveszi, hogy az utóbbiak egészen más fogalmak; a matematikai ismeretek mindnyájunknál egyformák, biztosak és pontosak s mérés, számolás által érzékileg is igazolhatók; igazságuk tartalmi alapja nem az elme, hanem az elmén kívüli lét és csak formális alapjuk az elme törvényei, eredeti formái. S most jó Platon dialektikai fordulata, mely minden metaphysika caput mortuumja (Descartesnál, Spinozánál is). Azt hiszi, hogy a *matematika mintájára történik a többi ismerés is*, hogy épp oly biztos ismeretre lehet szert tenni a létre vonatkozó más tudásterületeken is, mint a matematikában s a különbség csak az, hogy a dialektikai eljárás, a fogalom végleges és biztos meg-

állapítása hosszabb; azt hiszi, hogy a priori, pusztán elmélődéssel egyéb, pl. erkölcsi, természettudományi, vallási fogalmak is megállapíthatók s minden tapasztalati igazolás nélkül hozhatók világosságra és bizonyosságra; igazságuk mind alaki, mind tartalmi alapja tisztán az észből folyik. Itt van Platon rationalismusának, mint minden metaphysikai idealismus alapjának, gyökere.

19. Ez tűnik ki talán még tanulságosabban a *Phaidonból* is.

Ha a tudás és tanulás csak visszaemlékezés, akkor bizonyosan szükséges, hogy valamikor már tudtuk legyen azt, a mire visszaemlékezünk és ekkor lelkünknek már születésünk előtt kellett léteznie. Ez egyik bizonyítéka a lélek halhatatlanságának (72E—77A).

Hogy csakugyan visszaemlékezünk, milyen a bizonyítékunk erre? — veti föl a kérdést Simmias „Bizony egyik legérdekesebb, — válaszol Kebes — hogy t. i. az emberek, ha czélszerűen kérdezzetik őket, maguktól adnak választ, mi hogyan van: már pedig nem tudnák ezt tenni, ha nem rendelkeznének a megfelelő ismerettel s helyes belátással. Különösen ha valaki *geometriai* ábrákra vagy más hasonlóra hívja föl figyelmüket, akkor tűnik ki csak legszembeszökőbben, hogy így áll a dolog“ (73 A).

Íme éppen úgy, mint a Menonban (82C—85C) itt is a mennyiségtanra hivatkozik. Ezek az ismeretek evidensek; úgy látszik előtte, hogy ezek a legalkalmasabbak a visszaemlékezés szemléltetésére. De nem szorítja az ismerés ez önmagában érvényes elemeit tisztán a mennyiségtaniakra; néhány sorral tovább már más példát hoz föl, a szerelmest, kiben a lant képe fölkelti a fiú képzetét, kié a lant.

A platon *„visszaemlékezés“* fogalma roppant kiszélesíti az ő általa fogalmazott a priori értelmét. Nemcsak a logikai kategoriákat szemlélteti (bár matematikai példái a Menonban alkalmasak erre), hanem bármely tapasztalati fogalmat is (75 E). *Platon szerint az ismerés a priori elemei tehát nem csupán a kategoriák és a logikai elvek, hanem az összes dolgok elmebeli ősidomai (εἰδός, ἰδέα), melyek az érzéki dolgokra alkalmazva adják a mi valóságunkat.*

A dolgok e fajalakjai a reális ősképek szemléletéből visszamaradva szenderegnek az elmében és a tökéletlen utánzatok megpillantása által, melyeket az érzéki tapasztalat nyújt, új életre



ébrednek. Az eszméket azonban „csak elgondoljuk, de nem látjuk” (Politeia 507 C), azaz elménk tulajdonai mint gondolkodásunk tényezői. Míg tehát egyik oldalukat tekintve transzcendensek (s e mozzanatuk főleg eredetükre vonatkozik), addig más szempontból, és pedig emberi voltunk miatt e földön ránk nézve egyedül értékes szempontból immanensek, gondolkodásunk mechanizmusát alkotják. Ez Platon szerint megghamisíthatatlanul az a priori értelme; a milyen modern fogalmakat mi fűzünk ehhez s vetítünk Platonba, az már csak részben Platoné, egyébiránt csak philosophiatörténeti értékelés eredménye, miután Platon művei teljesen följogosítanak erre.

Jóllehet Platon az összes ideákat az elme eredeti, a priori birtokainak tartja (még a hajét, sárét stb. is), némelyeket — mint láttuk — kategoriaméltósággal ruház föl (egyenlőség, egyenlőtlenség, hasonlóság, különbözőség, egy és sok, nyugalom és mozgás stb.), melyek nélkül nem volna lehetséges ítélet. *Ez rendszerének előnyös alapellenmondása.* Idealistikus ihlete megveti az érzéki világot, a tapasztalást s a világ szemléleti tartalmát ideális tökéletességében mint az elme ősbirtokát fogja föl: mégis kénytelen az érzéki világgal számot vetni. Ránehezedik a kérdés: mikép jö létre az érzéki ítélet, a tapasztalás? Ez előtt a feleletet kikényszerítő kérdés előtt meghátrál monismusa. Ideái közül számosat önkéntelenül is kiemel, mint olyanokat, melyeknek czélja a tapasztalati ismerést lehetővé tenni. Bár e törzsfogalmak szerepét kétségkívül belátja (l. 12., 13. p.), számukat szigorú rendszerbe nem foglalja s többi ideáitól szorosan és világosan meg nem különbözteti. A törzsfogalmak deductiójának kérdése kétezer évre nyílt kérdés marad. Aristoteles logikai lánghelméje hozzányúl ugyan a problémához, de más szempontból fogja föl; a logikai törzsfogalmakat a létből abstrahálja; ezek szerinte a létezők fölfogásának szempontjai.

Noha Platon a törzsfogalmak szerepének körvonalozásával elismeri az érzékiség és értelem szoros összefüggését, a kettőt, a hol csak teheti, úgyszólván szenvedélylyel választja el egymástól. Már a Gorgiasban a legélesebben szembeállítja a τέχνη-t, mint rationalis ismeretet és az ἐμπειρία-t, a tapasztalatot, a mely csak jóformán ügyesség (τριβή, μελέτη 462 B, 463 A, 466 E). Az első ismertető jele a λόγος, az okból a tiszta gondolkodás útján való belátás; az utóbbi irrationalis (ἄλογον πράγμα 405 A),

annak pusztá észrevevése, a mi történik, csak szerencsés véletlenek alapul, routine. S nincs dialogusa, melyben ez föl nem vetődne (Phaidon 65 AD, Phileb. 59 A etc.). E megkülönböztetés a rationalismuskak és empirismuskak a gondolkodás történetében örökké kiirthatatlan ellentéte. S ennek gyökere itt van Platonnál.

20. Jóllehet Platon, mint rationalista, az ész teljes souverénitását hirdeti, mégis többször megkísérli metaphysikai levezetését. Így a Phaidonban is (79 C). Eddigi számos fejtegetéséhez híven az érzékek segélyével történő nyomozást újból lebecsüli. Ha az érzékek segélyével nyomoz valamit a lélek, akkor csak tévelyeg, megzavarodik, „tántorog, mintha mámoros lenne“. Az érzékek változékony természete egy sokkal szilárdabb, állandóbb organisatióra utal, az észére, mely „mindig egyformán azonos“. A lélek, az ész állandó, önmagával azonos; egységes logikai elvei, tiszta rationalis elemei vannak, melyek nekünk az „igazság“ fogalmát szolgáltatják. De Platon ezt siet transscendens módon magyarázni, t. i. hogy a tudatnak ezt a méltóságot az istennel való közössége kölcsönzi s így az igazság, a logikai helyesség, tudatunk e legbecesebb autochton értéke, garantiáját egy költött világban nyeri.

A *Politeiában* a tudatosság egy magasabb elvből való levezetése újból megkísérli. Ez a világ azért van, mert a jó eszméje van; ez a világ a jóért van; azért van ismerés, mert jó van. A mi a nap a látható világában a látásra és látott dolgokra nézve, az a jó a gondolható világában a gondolat és a gondolt dolgokra nézve (508 C). A nap teszi lehetővé a látást s ezért a szem is napszerű, így a jó teszi lehetővé az ismerést s ezért a világ is gondolatszerű, elmeszerű, ismerhető. Valamint csak azon tárgyak láthatók, melyekre a nap fénye árad s vakoskodunk, ha ez hiányzik, akként csak azon dolgok gondolhatók, melyeket a jó sugároz be. Az ismerés garantiája a jó; nem az erkölcsi, hanem a metaphysikai jó; az igazság a maga érvényét ettől a jótól kapja „Azt, a mi a megismert dolgoknak az igazságot s a megismerőnek a tehetséget nyújtja, nevezzétek a jó eszméjének“ (508 E). Éppen ezért ez a legnemesebb ismerttárgy (μέγιστον μᾶθημα).

Mikor a napvilágította tárgyakat látjuk, úgy tűnik föl, mintha a látás magukban a szemekben volna (καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς



τούτοις ὁμῶς ἐνόησα φαίνεται 508 D), hasonlóképpen ha valamit ismerünk, azt hisszük, hogy azon ismerés az elme eredeti sajátosságából fakad, pedig tulajdonképeni forrása a jó eszméje. Miként a fényt és látást csak napszerűnek szabad tartani, de nem magának a napnak, akként az ismeretet és igazságot is csak jószerűnek lehet gondolni és a legnagyobb helytelenség magával a jóval azonosítani, melynek bírása sokkal értékesebb sarjaiénál (509 A). A megérthető országában ugyanis a jó eszméje a legvégső és már alighogy szemlélhető (517 B). A lélek visszasóvárog eredeti kútfejéhez, a legfőbb jóhoz. Ennek reflexe az ész, a tudás, az ismeret. Ez a platoni idealizmus alaptervezete. Ilyen úgyszólván mythikus magyarázatokkal törekszik Platon az elme eredeti logikai mechanismusát, az ismerés e legfőbb föltételét, általánosabban a tudatosságot magasabb eredetre visszavezetni és e heteronomiát isteni fényvel besugározni. Nyíltan kimondja, hogy a megismerés bizonyos isteni természetű dolog, mely soha el nem vesztí tehetségét (518 E).

A tudatosságnak ilyen transzcendens levezetése állandó problémája marad Platontól Kantig a gondolkodásnak. Mindig világosabban ismert lelki tevékenységből vagy metaphysikai entitasokból törekedtek kimagyarázni s megérteni. A böleseleti problémák fejlődésének lélektanára jellemző azon adat, hogy az én, a tudat problémája, mint transzcendentális kérdés csak a Kr. u. XVIII. század érdeme. Az öntudatot elvont alakjában az ó-kor nem ismerte. Az én mint tevékenység (én<sub>1</sub>), e tevékenységről való tudás (én<sub>2</sub>) s e tudásról való tudás (én<sub>3</sub>), azaz az én mint alany, mint tárgy és mint az alany s tárgy egysége, vagyis az én<sub>1</sub> és én<sub>2</sub> azonosságának tudata az ó-korban nem szerepel. Az én csak a lelki functiók kísérője. Platon már észreveszi, hogy az önismeretnek, mint az ismerés ismerésének (ἐπιστημῶν ἐπιστήμη) voltakép nincs tárgya (Kharmides 168 A); továbbá, hogy a tudat mindig ugyanaz marad s nem lehet más, miközben az időben lefolyó tevékenységei (gondolatai, érzelmei) folyton változnak (Symp. 207 E) s a tudat, mint minden ismerés, szükségképi formája objectív, a tartalomtól elvonva mindnyájukban egyforma. Ez a természete biztosítja számunkra az objectív tudás lehetőségét. S Platon e belátás ellenére is a tudat (ész) levezetésére vállalkozik.

21. Platon főntebb vázolt metaphysikai a priorismusát

érdekes összevetni a legújabb elméletekkel, a mint ezt röviden Th. Gomperz is megteszi.<sup>1</sup> Platonnál is ugyanazon úr tátong, mint a mai gondolkodóknál, az ismeretek azon elemei között, melyek a tapasztalatból származnak s azok között, melyek az elmében gyökereznek. Az elsőket a kivétel nélküli tapasztalás iparkodik igazolni s elménk még sem érzi magát kényszerítve föltétlen bizonyosságukban hinni; nem adhatjuk meg nekik az egyetemesség és szükségképiség azon kriteriumait, melyek az utóbbi ismereteket jellemzik, mert a következmény ellenkezője nem gondolhatatlan. Gondolhatatlan azonban, hogy a rész valamikor akkora legyen, mint az egész, hogy kétszer kettő ne legyen négy, vagy két egyenes tért zárjon be stb. Mindazok, kik az ismeretek e két sora között tátongó radikális különbséget először fölfedezték, fölfedezésük jelentőségét átérezve, egészen természetesen e két különböző ismeretfaj eredetét kutatták. A görög gondolkodók a különbséget hamar észreveszik, de az eredet után csak Platon kutat először és az ideák világának minden tapasztalatot megelőző szemléletében találja meg. Itt nyeri a lélek azt az egyetemességet és szükségképiséget, mely tapasztalatától független ítéleteiben nyilatkozik. A criticismus e kérdést nem bolygatja; a tudat törvényszerűségét adottnak veszi, melynek emberileg abszolút érvényt tulajdonít, metaphysikailag levezethetetlennek tartja s minden olyan kísérletet, mely a tudatot mint az egyetemes és szükségképi logikai elvek egységes egészét magának a tudatnak segélyével akarja felsőbb elvre visszavezetni, petitio principiinek kénytelen bélyegezni. A Herbert Spencerrel meginduló evolútiós irány a logikai elveket is természeti törvényszerűségnek tekintve, mint értelmi dispositiót a százados szokásban és ennek öröklésében keresi, miáltal a logikai elvek az emberi nemre nézve empiristikusak, az egyénre nézve pedig a prioristikusak. Platonra alkalmazva e tant, nála az első az érzékfölötti szemlélet pótolja; minthogy pedig ez egész nemünkre nézve egyforma, fajunk közös tapasztalatává válik; de már az érzéki világban való életünkben, mint egyénekre nézve, a priori ismerésformák.

Miután Platon azt tanítja, hogy van logikai szükségképiségünk s ez értékesebb és elsőbb az érzéki tapasztalatnál, jóllehet

<sup>1</sup> Th. Gomperz i. m. II. 324. l.



idő szerint eleinte csak érzékelní tudunk, a gondolkodás szükség-képísége (logikai törvények) pedig csak később fejlődik ki: megadja az ismerés a priori elemeinek lélektani és logikai jellege közt való különbséget. Aristoteles már sokkal nyiltabban s öntudatosabban fejezi ki azt, hogy lehet valami lélektanilag későbbi, a mi logikailag első, vagyis, hogy milyen sorrendben ismerék valamit, a logikai prioritásra nem fontos. A geometriai igazságokat csak az érzéki ismeretek után ragadjuk meg, pedig az érzékinél logikai szempontból értékesebbek. Aristoteles e megkülönböztetést így fejezi ki: *πρότερον τῇ φύσει* vagy *κατὰ λόγον* és *πρότερον πρὸς ἴμᾱς*.

## V.

22. A. *Comte* a XIX. század elején egy tudomány-hierarchiát állít fel. Az összes tudományokat felosztja elvont és concret tudományokra; az elsők elvont viszonyokkal (szám, alak, mozgás) s ezek törvényeivel foglalkoznak, az utóbbiak pedig amaz általános törvényeknek egyes esetben való alkalmazásával. Ugyan-ezen a fölosztási alapon az elvont tudományok ismét tovább osztályozhatók; az első helyen áll, melynek tüneményei és törvényei a legáltalánosabbak: a matematika; majd ehhez sorakozik az astronomia, physika; ezek után következik a három concret tudomány: chemia, biologia, sociologia.

Pythagorastól Kantig s Kanttól máig az ismeretelmélet sohasem szűnt meg — tudatosan vagy önkéntelenül — vezetetni a matematikai gondolkozás által. A míg van philosophus, ki azzal foglalkozik, hogy megfejtse az ismerés sphynxét, első sorban maga előtt találja a matematikát, mint első nagy titkot, melyet magyaráznia kell, mint az elme tevékenységének legbámulatosabb megnyilvánulását, mint a positiv tudományok szinte örök metaphysikáját. A matematika ezen jellege azon gondolkodóknál is megnyilvánul, a kik nem ismerik el szívesen. Ilyen *Comte* is, ki szerint nincs más tudomány, mint az észlelhető tüneményeké, a honnan egyszersmind megállapíthatók a törvények. De a matematika nem észleli a változások törvényszerűségét, hanem ő hajt végre változásokat bizonyos mennyiségfogalmakon; mi lesz ezzel? *Comte* szerint ez is csak természettudomány, mely abban különbözik a többitől, hogy tárgya általánosabb. S ezért *Comte* első helyre helyezi, mintegy Platonra emlékeztetve: ide csak

matematikus léphet be! S ezen nem ütközhetünk meg. Míg ugyanis a bölcséleti viták keresték az ismerés biztos alapját, a tudomány nagy lépésekkel haladt. A matematika meggondagolt az égi mechanikával s Newton a gravitatio törvényével csodás példáját mutatta meg annak, hogyan lehet tisztán elvont, elméleti tudományt a realis világra alkalmazni. Ez a nagy történeti személy megmutatta, hogyan alkalmazhatjuk az elme tisztán speculativ szempontjait szükségképen a valóságra. A nagy matematikusok a görögöktől a mai napig megőriztek részint egész naiv, részint megalapozott hitet bizonyos apodiktikus igazságok változhatatlan s szükségképes jellegében. S Comte e tekintetben méltó követőjük; ő is, bár ismeretelméletileg iskolázatlan s kritikátlan, a pozitív philosophia alapvető tudományával s hierarchiája első tagjául jelöli meg a matematikát és a többinek is méltóságát abban látja, mennyit tartalmaznak belőle.

A Kr. e. IV. század Platona tudományrendje felállításában már hasonló, sőt azonos elveket követ s úgy szólván ugyanazon eredményre jut, bár nem előzi meg egy Kepler, Galilei, Newton, hanem csak egy-két számspeculans. Platon szerint a tudományok fölosztásának alapja — a mi a kérdés e helyen való fejtegetését is jogosulttá teszi — az, hogy mennyi az egyes tudományokban az általános, más kifejezéssel a racionális, az a priori elem; mennyi gyökerezik tisztán az észben s mennyinek van alapja az érzékiségben. Mindinkább világosakká válnak előtte azon elvek, a melyeken a tudomány nyugszik; tudatosakká lesznek azon törvények, melyek szerint a tudomány rendszereződik, szóval fölmerül nála — pedig rhapsodikus költői természetétől éppen nem várhatnók — a rendszeres tudomány eszméje.

A tudományok hierarchiája szerinte ez: 1. aritmetika, 2. geometria, 3. stereometria, 4. csillagászat; ezen abstract tudományokról ment volna át a concretebbekre, a tulajdonságokkal felruházott testek ismertetésére, ha nem lett volna rabja azon, sokszor szinte sentimentálisan hangsúlyozott gondolatnak, hogy az érzékiség útján nyert ismeretek csak vélemények. Az érzéki változik s így a tudománynak is folyton változni kellene; az érzéki határozatlan, ismerete is bizonytalan lenne (Tim. 27 D, 29 A, 37 B). Éppen ezért csak a fönnbbi négy tudományt állítja föl, melyek vagy csupán, vagy részben logikai funkcióknak mennyiségtani fogalmakon való végrehajtásában állanak, míg elveti



azon tudományokat, melyek tér és időben, substantiákon végbe-  
menő tüneményeket kutatnak. Platon az oksággal mint természet-  
tudományok alapjával nem foglalkozott, csak mint a kosmos  
egyik határozmányával (Phileb. 29 D—30 D) s így az okság  
ránézve is — mint Kant mondja — csak *crux metaphysicorum*. Oda-  
jut, hogy a mindenségnek ész az oka, „az ész az okkal rokon“,  
de az okság igazi problémája nem vetődik föl előtte.

23. A négy tudomány legfelsőbb *synthesise* a philosophia,  
vagy platonikusabb nyelven: *dialektika*. E tudományok csak  
segédeszközei a philosophiának; nem is igazi tudományok, ha a  
dialektikát nem szolgálják. Mindezen tudományok tárgyai az igaz  
létező képei, melyeket az értelem szemlél mint reflexeket, mielőtt  
az ész a fénynek magát a focusát szemlélhetné. A dialektika  
ugyanis magához a jóhoz, a gyujtóponthoz juttat, mert neki van  
egyedül meg a módszere, mely szabályszerűen megkísérli az  
eljutást minden dolog abszolút ismeretéig.

Valamint Descartesnak s Kantnak, hasonlókép Platonnak  
is a módszer a tudományok és ezek egységesítésének, a bőlese-  
letnek legfelsőbb szempontja. A *διαλεκτική τέχνη* a philosophia  
a maga formája szerint. Addig kell elemezni az eszméket, míg  
csak ki nem elégitik a gondolkodást; az ideák száma ránk nézve  
végtelen, ezért mindig van számunkra kutatásterület. Hasonló  
Platon e gondolata *Roberto Ardigò* gondolatához, ki szerint a  
magyarázat, az ismerés az indistinto szétválasztásában, elemzé-  
sében áll.<sup>1</sup> A mi szétválaszthatatlan, az megismerhetetlen; a  
gondolat folyton előretör, bár megvan a hajlam a distinto finito-  
nál megállani. S az, ami úgy űzi a gondolatot, a természet  
végtelensége; a végtelen természet éppen az energia a gondolkodás-  
ban. Platonnál ezt az energiát az ideák ránk nézve határtalan  
tömege képviseli, melyet feloldani a dialektika feladata.

De éppen a dialektikának túltengése okozza a platonismus-  
ban a concret tudományok kiszorítását a tudományrendszer kere-  
téből. Platon szerint a természetvizsgáló „egész életén át egyedül  
csak azt kutatja, hogyan jött létre a világ, mikép bomlik s  
mikép épít“ (Phileb. 59 A), tehát nem az örök létező kutatása  
a tárgya, hanem csak a levő, leendő s lett dolgok. Fáradságá-

<sup>1</sup> H. Höffding: *Moderne Philosophen* (übersetzt Bendixen). Leip-  
zig. 1905.

nak eredménye csak odavető vélemény, mert sohasem mondhatjuk, hogy világos előttünk az, a mi soha nem volt, nincs és nem is lesz ugyanazon egy állapotban. Platon tehát a természettudományi ismeretek mint tapasztalati synthesisek viszonylagosságát az ismerés a priori, absolutaknak feltűnő elemeivel (mathematika) szemben a biztos tapasztalati ismerés lehetetlenségével teszi egyenértékűvé. Amazok absolut értékűek, csak azokat kell kutatni — ez Platon jelszava.

A *physika* Platonnál nem igazi tudomány; mégis a fizikai ismereteket is dialektikai anyaggá gyúrja át. A természeti tünetmények érzékelésében is van a rationalis ismeret számára megközelíthető elem, a melynek tehát a dialektika részévé kell lenni. Innen van, hogy keresi a meleg és hideg ideáját (Phaidon 103 D), a tűzét és más elemekét (Tim. 51 B), a mozgását és nyugalomét (Parm. 129 D). Mindenütt van az ideának valami összekevert képe, mindenütt van bizonyos a priori elem, melyet a dialektikának kell hatalmába ejteni. A philosophia tehát semmit sem zár ki, sőt mindent felölel, a legmagasabb egységesítés képviselője. Platon egész ismeretelméletében az ész van a középpontban, ennek sugarait törekszik minden, még az érzéki ismerésből is kiváltani. Az ész a prius, s azután jő a világ. Nem is becsül mást tudománynak, csak a mi az ész műve. Platon korában a chemia, biologia stb. tudományok részint nem is léteztek, részint nem differentiálódtak; de ha léteztek és függetlenségi harczukat befejezték volna is, — természetesen a maguk naiv kereteiben — Platon nem vette volna be őket a tudományok csarnokába.

A természetkutatás két nagy eszköze közül ugyanis az egyiket, a kísérletet — a mennyiben létezett — semmire sem becsülte, eredménytelennek, változékonyak tartotta s alapját, az okságot nem kutatta; a másodikat, a matematikát, mely az elme állandó szervezetéből, ennek functioiból foly, isteni jellegű tudományná avatta s más ismeretkört is csak annyiban tekintett tudománynak (pl. a csillagászatot), a mennyiben főeleme a matematika (Phileb. 55 E). Ezért gúnyolódik Aristoteles egy scholiastája: „Platon a természetet matematizálta“<sup>1</sup> (ὁμοίως τοῖσι καὶ Πλάτων, περὶ οὗ ἑλεγον τινες ὡς κατε-

<sup>1</sup> Brandis: Scholia in Aristotelem. p. 539 A fin.



μαθηματικὸς αὖτις τὴν φύσιν). Sőt nem egyszer költői lendületének áldozata ez az isteni tudomány. A Timaios természetbölcslelete bizonyos rhythmikus szabályszerűségek föltevéséből indul ki s olyan jelenségekre is matematikát erőszakol, melyeknek természete ezzel éppen ellenkezik (17 A).

Tudományrendszere teljessége szempontjából még egy ütközőpont jöhet szóba. Nem szól semmit a lélek tudományáról, jöllehet az elme természete még nagyobb fontosságú ránézve, mint az anyagi, jöllehet a lélekben semmi mást nem keres, mint az ész (még erkölcsstanában sem). Szinte siettetné az ember a történeti fejlődést, mikor Platon Államának idevágó VII. könyvét olvassa; Platontól, a finom lélekelemzőtől szeretnénk hallani egy önálló tudományt περὶ φύλης, vagy legalább ezen tudomány önállóságának proclamálását. Ezt azonban hiába várjuk. A dialektika emészti föl ezt is; a dialektika elsősorban az ész, a lélek, a tudat tudománya s az eszméké, ezeké a platoni polypkaroké, melyek a durva valóságot össze akarják roppantani, fensőbbeknek feltűnni, mint maga a valóság, melyből tényleg elvonattak.

A Phaidonban és a Politeiában Platon az orphikával összefüggő vallásos gondolatköreinek lélektani képzeit szorosan összekapcsolja eszmetanával. S ekkor viszont a dialektika kerül a psychologia fenhatósága alá, mert a léleknek a testtől való elszabadulása szükséges feltételül a tiszta lét szemléletéhez.

Platon a tudományokat gyakorlati s elméleti jellegűkre is felosztja (Phileb. 55 D): a gyakorlatiakat (építészet, földművelés, orvostan, hadászat, hajózás stb.) azonban csak kézi mesterségeknek (τεχνή, τέχνη) nevezi, sajátlag nem is tartja őket tudománynak. Sőt az arithmetikában és geometriában is megkülönböztet népszerű és bölcséleti ágat, a szerint, hogy a közönséges életben különmemű egységekkel számolunk az érzéki tárgyak körében (Phileb. 56 E), vagy pedig csak tisztán a számot tekintjük, melyben nincs más, mint szám, egynemű egységek. Ez utóbbi már igazi tudomány.

24. Vizsgáljuk most sorban a platoni tudományokat, azok ismeretelméleti fogalmazását és értékét.

Első sorban az *arithmetikát* tárgyalja, azt a közös tudományt, melyre „valamennyi művészet, szellemi munka és ismeret rászorul és a mit minden embernek először kell megtanulnia“ (Pol. 522 C), a mi a bizonytalan érzékivel szemben bizonyosságot

nyújt (602 DE). Ennek a fejtegetésébe sok olyasmit is belevon, a mi a geometriára is vonatkozik — bár ezt külön utána is tárgyalja — úgy hogy itt általában a matematikáról szólhatunk; a geometriáról való fejtegetésében (526 D—527 C) ugyanazon ismeretelméleti jelleggel ruházza föl e tudományt, mint az arithmetikát. Mielőtt azonban idevágó nézeteit a matematikai ismerés a priori elemeiről tárgyalnók, a platoni lélektan egy részéről kell előbb szólnunk.

A platoni psychológiában az elmének az ideákat gondoló s kutató, tehát legmagasabb fokon (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω) álló tevékenységét az ész (νόησις) képviseli. Az észnek semmi érintkezése sincs az érzékiséggel; ismereteinek értéke felől önmaga nyújt kezességet, érvényében semmi másra nem szoruló lelki substantia. És éppen, mert substantialisálta, classikus példája annak, mennyire nem ismerte Platon öntudatosan a logikai létezés (érvény) és ontológiai lét különbségét, hanem e tekintetben is csak sejtésekkel van dolgunk, mint Aristotelesnél. — A lélek e része az isteni észszel közös, inkább az ég, mint a föld sarja (φῦτον οὐκ ἐγγεῖον, ἀλλ' οὐράνιον. Tim. 90 A). Platonnál az ideák tiszta ismerete az észnek magával az isteni igazsággal való közvetlen hymene. Ez legjellegzőbben a platonismus titokzatos oldala: az isteni s emberi ész egyesülése. Ez a νόησις a létezés és gondolkodás egyesülése. Ez a szépnek, jónak, igazságosnak színről-színre való látása, az ész visiója, mely által hatalmába ejti a dolgokat abszolút formájokban.

A második helyen van az *értelem* (διάνοια), a harmadikon a *hit* (πίστις) s a negyediken a *sejtés* (εἰκασία. Politeia 511 E, 533 D).

25. Problemánk s az előzőkkel való szoros kapcsolat a másodiknak, az értelemnek tárgyalását követeli. Értelemnek Platon a matematikusok azon készségét nevezi, mely az ész és vélemény között áll, azaz a mely egyrészt a gondolkodásra, másrészt az érzéki szemléletre vonatkozik (διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τῶν τοιοῦτων εἶναι, ἀλλ' οὐ νοῦν, ὥς μετὰ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν. Pol. 511 D). A matematikai fogalomalkotásnak pedig ilyen tevékenységre van szüksége. Az érzéki észrevevés megindítja a gondolkodást. Erre vonatkozik a Politeia VII. könyvének egyik ismeretelméletileg legfontosabb helye: „Íme kimutatom, mondom,



ha be tudod látni, hogy azok közül, a mik az érzékeket izgatják, egynémely dolog nem hívja föl vizsgálódásra a gondolkodást, mintha eléggé meg volna ítélve (ἵκανῶς κρινόμενα) az érzékelés által, míg más dolog egyáltalában gondolkodásra késztet, mert az érzékektől semmi helyes dolog nem telik ki“ (523 B). Ebből a megkülönböztetésből indul ki Platon a mennyiségtan ismeretelméleti fejtegetésében.

Az érzékek az azon fajtát, mely a gondolkodásra serkent, Platon „a létre vonónak“ (ὀλκὼν ἐπὶ τὴν ὁρσίαν, ὀλκὼν ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν 527 B), vagy „az értelmet (= mathem. gondolkodás) fölhívónak“ (παρακλητικὰ τῆς διανοίας) nevezi, az értelem „ébresztő eszközének“ (ἐγερτικόν) tartja. Van tehát egy külön, bizonyos logikai jelleggel bíró érzékletfaj. Ez emeli ki a matematikát a közönséges észrevételek véleményköréből azáltal, hogy számokat s geometriai alakokat gondoltat velünk s így oka e két fontos ismeretágnak. Az okozás tehát az érzékiségtől van; de a mit okoz, az már különbözik tőle. Ennek a különbözõnek, a gondolkodásnak sajátos értékét kifejezni, Platon ismeretelméletének föladata.

A matematikában van tehát bizonyos érzéki jellegű ismeret-elem és van a tiszta gondolkodásból, az eszmék értékéből származó a priori elem. Ezért a matematikai fogalmak az ideák s a dolgok között (μεταξύ) állanak. Hogy a matematika megalkossa alapfogalmait, lélektanilag szüksége van érzéki tüneményre, mely „gondolkodásra húzza“, noha a matematika igazságainak érvénye minden ilyen lélektani folyamattól független; mert *további* tárgya éppen nem tünemény, melyet érzékelni kell, hanem viszonyok, logikai functiók végrehajtása az alapfogalmakon. E functiókat tulajdonítja Platon az értelemnek (διάνοια).

A geometriának először definitióra van szüksége, a melyben fölláltja az elvet (ὑποθέσις) s alakokra (εἰκόνας), melyek segítségével okoskodik. Az első a gondolkodás, az utóbbi a szemlélet tényezője. A geometriával s arithmetikával foglalkozók — fejtegeti Platon (Politeia 510 CDE, 511 BC) — a páratlan és páros számot, az ábrákat, a szögek három nemét s más hasonlókat minden egyes kutatásnál előre fölteszik (ὑποθέμενοι) s mintha már tudnák, föltevésekként állítják oda őket és nem is gondolják érdemesnek róluk, mint mindenki előtt világos dolgokról sem maguknak, sem másoknak magyarázatot adni, hanem belőlük

indulva ki, fejtegetik a többi dolgokat s végeredményben ugyan-  
csak oda jutnak, a honnan kutatásukat megkezdették. Mindehhez  
látható alakokat (τοις ὁρωμένοις εἶδεσι) használnak s ezeken  
végzik vizsgálódásaikat, pedig nem is azok valójában gondolko-  
zásuk tárgyai, hanem azok, a miknek ők csak hasonmásaik,  
pl. maga a négyszög vagy maga az átmérő vizsgálódásuk tár-  
gyai, nem pedig azok, a miket rajzolnak. Ezeket csak mint  
alakokat (ὡς εἰκόσιν) használják, mikor éppen azon dolgokat  
törekednek szemlélni, a miket egyesegyedül csakis a gondol-  
kodás segélyével láthat az ember (510 D). — Platon e fejtege-  
téséből világos, hogy szerinte a matematikai alapfogalmakat  
nem meritjük a maguk idealitásában a tapasztalatból, mert itt  
soha sincs abszolút egyenes, pont, sík stb. Ezek nem az érzéki  
szemléletből valók, a durva érzéki egyenes, kör, sík csak föl-  
ébresztik ezeket, mint alkalmi, lélektani szerepű okok. Ez a gon-  
dolat foglalkoztatja később Descartest, ki innen arra az ered-  
ményre jut, hogy a matematikai igazság érvénye független attól,  
vajjon létezik-e megfelelő tárgy. A százezerszögű sokszög mint  
geometriai fogalom érvényes, ha ilyen tárgy nincs is.

A geometriához tehát szükségesek: 1. érzéki képek, alakok  
(εἰκόνες); 2. levezető következtetés (διάνοια); 3. a következtetés  
principiuma (ὑποθέσεις, ἀρχαί); 4. az okoskodás törvénye, azaz  
minden ellenmondás hiánya (ἀμολογουμένως). Az ellentétek ugyanis  
az érzékelésbe vannak keverve; itt összegyűl nagy és kicsiny,  
hasonló és különböző, egyenlő és egyenlőtlen. De a gondolkodás-  
nak van egy benső érvényt adó elve: a gondolkodásnak maga-  
magával való megegyezése, mely nem tűr ellenmondást. Íme, ez  
az elmének a priori birtoka, mint logikai elv.

26. A matematika alapelemei — mint láttuk — a szám,  
alak, háromszög, kör és más hasonlók definitiói. A matematikus  
azokat érzéki kép gyanánt veszi birtokába, de a míg szemei az  
anyagi képekre vannak szegezve, gondolkodása másutt jár. Ideális  
háromszögre, körre, tiszta számra gondol és kifejt mindent  
következtetés által, a mit csak az értelmi elemek magokban  
foglálnak. Ezekről nem ad számot, ezeket adja, de nem igazolja.  
Ezek neki bizonyos föltevések.

A matematikus tehát, Platon szerint, nem ad számot tudo-  
mánya elemeiről, melyekre támaszkodik; a mit azonban nem tesz  
a matematikus, meg kell tennie a philosophusnak. Mi a mathe-



matikai fogalmak igazi természete? a köré, a háromszögé, a számoké? A deductiv gondolkodás ezeket föltételezi, de nem magyarázza. Erre vállalkozik Platon.

A matematikai fogalmak első jellege az egyetemesség, τὸ καθόλου, azaz, hogy mindenben ugyanazon fogalmi értékben jelentkeznek. Ez az egyetemes ismeret határ nélkül kiterjeszthető, pl. a háromszög fogalma nem felel meg csak bizonyos háromszögeknek, hanem az összes valóságos és lehető háromszögnek. Az erény fogalmánál van helye a subjectivitásnak, de nem a háromszögénél. — A többi fogalom egymással föleserélhető, összezavarható, a matematikai fogalom tiszta és határozott, másokkal egyáltalán össze nem zavarható, evidens. Végtelen egyetemeségre által minden érzéki fogalom fölött van, felöleli a jelent, multat, jövőt. A legteljesebben eleget tesznek a matematikai „föltételek” a gondolkodásnak, mely nem nyugszik meg, csak a mindenütt egyformában, változatlanban, egyetemesben. Lényeges jegye a „tisztaság, keveretlenség” (τὸ καθαρόν, τὸ εἰληκρινές, τὸ τέλειον), vagyis olyan a tökéletességük, mely alapjában kizár minden ellentétet (Phileb. 58 A), ellenkezőjük gondolatlan, tehát szükségképiek. Látható, hogy Platon is a matematikai ismerés a priori elemeinek kriteriumául az egyetemeséget és szükségképiséget állítja s ebben is elődje a későbbi rationalistikus és kritikai rendszereknek.

27. Minthogy a matematika további tárgyai viszonyok, többé már nincs szükség egyáltalán az érzékiségre, a további synthesisek már tisztán a gondolkodás művei. Az értelem ugyanis bizonyos logikai viszonyokat állít föl s azt kutatja, hogy ezek milyen új mennyiségi eredményre juttatnak. Jóllehet azonban a matematikai fogalmaknak érvénye független minden érzéki szemlélettől, maguk az ideális fogalmak szemlélet nélkül alkalmazhatatlanok volnának ez érzéki világban. E szinte kanti problémát így állítja föl Platon: „Vajjon elégséges tudása van-e ennek az embernek, ha ismeri ugyan magának az eszmei (isteni) körnek és gömbnek a fogalmát, de a szemlélhető (emberi) köröket s gömböket nem ismeri s mégis alkalmazni akarja ezeket az építésben vagy hasonló munkában” (Phileb. 62 AB). Platon e helyzetet nevelésnek mondja és az ismerés föltételeként hangsúlyozza, hogy a látható, tökéletlen vonalak és körök szemléletét, mint bizonytalan és éppen nem tiszta tudást (τὴν οὐ βέβαιον

οὐδὲ καθαράν τέχνην) össze kell tenni az eszmei, igazi, tisztá ismeretekkel. Ezek tehát csak úgy értékesek ránk nézve, ha szemléljük őket (synthesis).

Hogy Platon a matematikának tisztán a gondolkodásban rejlő a priori érvényét mily tisztán; bár természetesen nem ebben a modern formulázásban látja, mutatják a Politeia 525 AD helyei: „De hát a számolásnak és számlálásnak tudománya (λογιστική τε καὶ ἀριθμητική) tisztán csak a szám körül forog? Csakis. Ez pedig, úgy tetszik, az igazsághoz vezet. Csudálatos módon“. „Ez (arithmetika) pedig, a mint az imént mondtuk, a lelket a magasba emeli és arra kényszeríti, hogy magukról a számokról értekezzék, sohasem engedvén meg, hogy valaki olyan számokat mutasson neki, melyeknek látható és fogható testük van s ezekről értekezzék.“ Majd (526 A) ismét erősen hangsúlyozza, hogy a számokat s az ezekkel való műveletek eredményeit csak elgondolni lehet, de másként megközelíthetetlenek, azaz *végső alapjuk magában a gondolkodásban van*, tovább nem elemezhetők. A mi gondolkodásunk a matematika tárgyaiban nem hoznak létre változást, csak a mi gondolkodásunkban van összeadás, kivonás stb., melyeknek célja azon viszonyokat, melyek vannak s azon számokat, melyek vannak, kimerítő ismeretre hozni.

28. Harmadik tudomány Platon szerint a *stereometria* volna, ha egyáltalán addig a tudósok megalkották volna. A geometria ugyanis csak a síkban levő alakokkal foglalkozik, melyeknek egy vagy két kiterjedése van; „pedig rendesen úgy áll a dolog, hogy a másik kiterjedés után a harmadikat is azonnal föl kell fognunk“ (528 B); így van ez a kockával és mindennel, a minek csak mélysége van. Ez azonban nehéz tudomány, azért eddig nem is nagyon foglalkoztak vele.

Negyedik tudomány a *csillagászat*, mely „a mélységnek tovamo zgását“ (φορὰν οὐσαν βάθους 528 E.; v. ö. Gorg. 451 C) tárgyalja. Bár az astronomia a legszebb alakzatokkal foglalkozik, melyek a látható dolgokon vannak ábrázolva, mégsem szabad ezeket a legtökéletesebbeknek tartanunk, mert az igazi körnek, ellipszisnek, ívnek stb. ideális léte van, mely „csak észszel és gondolkodással fogható föl, de nem látással“ (529 D). A csillagoktól leírt érzékelhető ábrák csak a gondolkodás parakletusai; a csillagászat igazi geometriai alakjai csak a gondolkodásban léteznek. Az ég tarka képe csak példa az igazi felfogására, épp úgy,



mintha valaki Daidalosnak vagy más festőnek rajzait vizsgálná; bámulatraméltók lehetnek ezek a kidolgozás szempontjából, de az már nagyon nevetséges volna, ha valaki komolyan úgy nézegetné őket. „mintha bennük az egyenlőségnek, a párhuzamosságnak vagy más arányosságnak igazságát akarná fölfedezni“ (529 E). Platon e nyílt példázódásából világos, hogy az astronomia a priori elemeitől tekinti annak geometriai fogalmait, mint az elme sajátos constructióit, melyek igazán csakis a gondolkodásban léteznek. Nem keresi Platon a mozgásokokat, hanem csak a lehető tökéletes és állandó égi mozgásalakokat kutatja s így a matematikai gondolkodást kielégítő számviszonyokat. Magával a *mozgással* nem sokat törődik; deductiv lángelméje a súlypontot a mechanikában is (csak égi mechanikája van) a matematikára helyezi és nem sejtí, hogy a csillagászat (s így az általános mechanika) törvényei is mélységesen el vannak rejtve, melyeket nem elemezhet ki a gondolkodás pusztán a szám és alak segítségével, hanem szükség van e tünetmények tényleges megfigyelésére. Ez azon mód, mely Archimedest a statikában, Galileit a dynamikában oly bámulatos eredményekre vezette. Platon szerint azonban a csillagászat tisztán matematikai, levezető tudomány. Az égi mechanika ez a jellege teszi lehetővé, hogy a tapasztalatot anticipálja, a csillagok feltűnését előre megállapítsa. Itt (Polit. 529, 530) születik meg először elrejtve Kant hatalmas problémája: mikép lehet tiszta természettudomány?

Kétezer év múlva Leibnizre és Comterra vár annak felismerése, hogy a mechanika több a matematikánál, időben lefolyó tényeken, nem pusztá viszonyokon nyugszik. Platon természetesen nem támaszkodhatott e tekintetben olyan csillagász elődökre, mint ezen gondolkodók, nem lehetett alkalma az érzékiségnek megadni azt a concessiót, hogy a mechanika csak ezer meg ezer megfigyelés és tapogatózás által létesülhet. Platon a mozgást tekintette annak a  $+$ -nak, mely megkülönbözteti a mechanikát (nála ez a csillagászat) a geometriától. Az égi mechanika szerinte „a mélységnek (tehát geometriai fogalomnak) továbbozása“. Viszont a vonal a pont mozgásából, a sík a vonaléból, a test a síkéből áll Platon szerint elő, tehát már a geometriai fogalomalkotás is fölteszi a mozgást képzeleti vonalai által. S Platon mégis az égi mechanika megkülönböztető jellegéül ugyancsak a mozgást állítja. Pedig ez a *tömeg* (Platonnál anyag)

fogalma, mely szintén lehet matematikai feldolgozás tárgya. Ez a tapasztalati elem a csillagászatban is; ez nem engedi a világ összes változásainak a priori való meghatározását. Platon azt hitte a maga ontologismusával, hogy a lét minden faja pusztán elmélődéssel a priori és feltétlenül meghatározható, idevágóan matematizálható; a megfigyelésre alig vetett ügyet, sőt így gúnyolja: „ha valaki tátott szájjal fölfelé, vagy csukott szájjal lefelé nézdegélve törekszik valami érzékelhetőt megismerni, azt mondom róla, hogy vagy sohasem fog semmit sem megismerni — mert a tudás semmi ilyet nem bír — vagy hogy lelke nem fölfelé, hanem lefelé néz, még ha hanyatt fekvé tanul is a földön vagy a tengerben“ (529 BC).

Platon szerint, a miként a csillagászat számára, mely az égi testek mozgásainak számviszonyaival foglalkozik, a szemünk van rendelve, akként az összhangzatos mozgás számára fülünk. Ezen összhangzatos mozgások ismerete is tudomány, a mennyiben a hangzatokban rejlő számviszonyok a kutatás tárgyai, ide pedig matematika, tehát a priori elem is szükséges. (V. ö. Phileb. 17 CD.) Platon egyszersmind megrójjá korát, hogy nem műveli az összhangzattant tudományos alapon, azaz nem vizsgálja azt, „mely számviszonyok összhangzatosak és melyek nem s mi okból azok“ (531 C). Ezt a matematikai vagy deductiv hangtant a physika egy részének tekinthetjük s így a teljes platoni tudománysor: 1. számtan, 2. síkmértan, 3. testmértan, 4. csillagászat, 5. hangtan.

Így lesz a matematika valamennyi platoni tudomány alapja; a tudomány megszünik szerinte, mihelyt a szám fogalmát kihúzzuk alóla (Phileb. 55 E: „csak a hitvénya marad vissza“). „Nem maradna meg egyéb a pusztán odavetésnél, érzékeinknek tapasztalás és gyakorlás által való megfinomításánál és bizonyos leleményességnél, melyet sokan művészetnek hívnak, ha erőnket gondnal és fáradsággal alkalmaztuk rá“ (Phileb. 55 E). A matematika általános tudomány, az ismerés tiszta része.

29. Mindezek a tudományok azonban csak „előjátékai (προοίμια) magának a dallamnak“, a *dialektikának*. Ez a tudományok csúcspontja (ἐπ' αὐτῷ καὶ τῷ 534 E), a tudományok tudománya, a tudományok legfőbb egységesítése, maga a philosophia. A dialektika tisztán csak az ész, a fogalmak tudománya; a dialektikus minden érzékelés nélkül csak a dolgok eszméivel



foglalkozik s végső feladata, hogy eljusson magához a gondolhatónak végeztéljához, a jóhoz (532 B). A többi tudományok ehhez csak az anyagot szolgáltatják, de a dialektikának saját területe van, melyen „egy másik tudományos kutatás sem munkálkodik“ (533 B): csupán az ész erejével mindent egységbe foglal, mindent a jó forrására vezet vissza. A dialektika az átláthatót, a pontost, a legigazabbat kutatja (Phileb. 58 C) s azt, hogy mi az ész és gondolkodás tisztasága (τὸ καθαρόν νοῦ τε καὶ προνοήσεως, 58 D). A dialektika ez utóbbi programja részben a modern ismeretelmélet feladata is: kutatni az ismerés természetét és biztosságát; tényleg azonban itt újból előtérbe lép Platon mystikus hajlandósága s az ideáknak transzcendens mozzanata. A dialektika ugyanis Platon értelmében mibenlét szerint (κατ' οὐσίαν 534 C) ismeri meg a dolgokat; mikor azonban ezt fejtegeti, vizsgálódása csak általánosságban való mozgás; közvetlenül sohasem mutatja meg, hogyan jutunk a dolgok amaz abszolút ismeretére dialektikus eljárással; nem ad positivumot, csak a negativumok festését kísérli meg. Mi az ismerés? A barlangban lebilincseltekről való hosszú hasonlatában (Politeia VII. könyv) e határozott kérdésre határozatlanul felel: az ideákhoz való felemelkedés. De mi ez? A nyugtalanító kérdések végtelenbe torlaszodó tömegére nem is gondol; úgyszólván dogmatikusan kinyilatkoztatja tanait. Általában ismeretelmélete s idealismusa addig tűnik föl előttünk értékesnek bölcséleti szempontból, míg az ideák objectív létének mystikus mozzanatát nem keveri az ismerésbe; ezért tartjuk oly fontosnak és értékesnek a matematikai ismerésről s a tudományok hierarchiájáról való elméleteit.

30. Ez utóbbiak végeredménye, hogy a matematikai fogalmak lélektani keletkezésükben az érzékitől nem teljesen mentek, de egyszersmind az idea méltóságát is osztják, a priori érvényesek. A matematika hidalja át az érzékiséget s a tiszta gondolkodást, ezért van középen a matematika logikai functióit képviselő lelki tevékenység, az értelem (διάνοια), az ész és vélemény közt. Innen van a tiszta gondolkodásban megismerhető s az érzéki különbsége. „És így neveztük mi az egyiket gondolhatónak, a másikat láthatónak“ (524 C).

Mi következik ezen belátásból az érzéki dolgok értékére? Nem lehet ezeket véglegesen elvetni, az eleiaiakkal teljesen értéktelennek, sőt félrevezetőnek tekinteni, mert a matematikai fogal-

makhoz mozdítanak bennünket, az érzéki létezésben az igazi létre ráutalnak s így hozzájárulnak e logikai mozanattal a tudomány felépítéséhez; az értelem matematikai fogalmai viszont alkalmazhatók a valóságra. Az érzékiség ezen részleges elismerése bizonyos termékenységet kölcsönöz Platon idealismusának s a tudomány fogalma kialakításának. Sajnos, a Politeia idevágó fejtegetései a legújabb korig nem részesültek figyelemben a történetirők részéről, mert Platon monismusát látszanak megrontani. Platon mélyen meg van győződve az érzéki világ semmiségéről s mégis a matematikai gondolkodásra nézve értéket, bizonyos indító szerepet juttat neki. A Politeián s a Phileboson kívül nem is szól az érzékiség ezen szerepéről. Minthogy azonban e művek érettebb kora elmélkedéseinek eredményei, e fejtegetéseket teljes joggal irányadóknak kell vennünk. Csak H. Cohen<sup>1</sup> mutatott rá először néhány szóval e részek homályban hagyott jelentőségére. Pedig a platonismus e mozzanata döntő jelentőségű az ismeréskritika történetében: ez a kapcsolópont Kanttal az érzékiség s gondolkodás dualismusára, de egyszersmind a kettő benső összefüggésére nézve. Platon is, mint Kant, azt kutatja, mit ad az elme az érzékiségtől menten a tudománynak; mi az elmének azon törzsbirtoka, melyet szükségkép belevetít a valóságba; melyek az ismerés azon elemei, melyek a tapasztalásból s a melyek a gondolkodás a priori szervezetéből fakadnak.

Platont mélységes intuitiója megcsalta, egy fejlett kor természettudománya nem támogatta (Phaidon 96 AB); ezért ismeréskritikája egyoldalú, az inductiv tudományokat teljesen megveti vagy ezeket is fogalomfejtegetéssé varázsolja. Korának fejlett exact tudománya a matematika volt s ennek kiváló philosophiai értéke emelte Platont oda, hogy belátta — természetesen csak a maga naiv formájában — az elme szervezetének központi jelentőségét az ismerésben s megmenekedett a scepticismustól. (Phaidon 90 E.) Nem tudhatta másképp elképzelni, mikép tudhatunk valamit a valóságról a matematika segélyével a priori, tisztán a gondolkodás útján, csak úgy, ha feltette, hogy az érzéki dolgokról csakis, ha elménk szervezetén keresztülszűrődtek, tudhatunk valamit. Nem követünk el talán anachronismust, ha Kant hasonlatát már Platonra alkalmazzuk: Copernicus szerepe a

<sup>1</sup> H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung 2. Aufl. 1885, 38. l.



modern csillagászatban Platon szerepe a görög ismeretelméletben. Az ismerés bírálatának e nagy reformjára Platont természetesen etikai érdekek, mint sokratesi intellectualistikus hagyományok, is vezették. Azon elve is, hogy a világ a jóért, az erkölcsért van, arra sarkalta, hogy a gondolkodás sajátfajúságát s mindenható szerepét állítsa.

Platon azért valódi megalapítója az ismeretelméletnek, mert helyesen fogalmazta legalább a matematikai fogalmakat illetőleg — a gondolkodás és az érzékiség viszonyát. Ezek értékét ugyanis nem csupán a szerint törekszik megállapítani, hogy mi a lélektani eredetük, a mint még a XVII. század gondolkodói is megkísérelték, hanem a szerint, mivel járulnak mindketten a tudományhoz, mennyiben értékes elemeket nyújtanak az igazság kiépítéséhez. Ezzel az igazi, úgyszólván transzcendentalis szemponttal szemben a lélektani csak másodlagos szerepű. Azt szoktuk mondani, hogy ma már a philosophus nem azért megy Platonhoz, hogy tőle tanuljon, hanem hogy csak élesebb látásra tegyen szert. Pedig sok bölcselelnök tanulni is lehet tőle; a túlzó sensualisták már tőle megtanulhatják az elme a priori formáinak fontos szerepét az ismerésben.

Platon, — mint láttuk — a Politeia VII. könyvében azt kutatja, milyen értékű elemeket köszönhet a tudomány egyrészt s elsőképen a gondolkodásnak s mit az érzékiségnek, mint a gondolkodás παράκλητος-ának; ez a kutatás egyszersmind a tudomány fogalma megállapításának a gondolkodás történetében az első nagy kísérlete. A nagy kezdet máig érvényesen csak félig sikerült a matematikai tudományokkal, melyektől megtanulta Platon, mikép juthatunk egyedül az elme önhatározott előfeltételeiből, világosan megállapított alapokból biztos tudáshoz, tudományhoz. Ezért tekinti a mennyiségtant a tudományok prototypusának. Történeti oka ennek abban áll, hogy nem is voltak korábban más valódi tudományok. Aristotelesre várt a fejlődés ezek megállapításában. Aristoteles a sensualismusnak vet alapot erős hangsúlyozásával, hogy minden ismeret abstractio útján a tapasztalásból származik s kevésbé tekint az ismerés érvényének s értékének vizsgálatára. Éppen ezért nem is vonatkoztat minden ismerést a matematikára, mint egyetlen tudományra, hanem tért enged a természettudományoknak is, melyek a kutatás anyaga s módszere tekintetében csak közvetve függnek össze a matematikával.

Platonnál már el van rejtve a kérdés, vajjon abban a munkában, melynek átadja magát a gondolkodás az egyszerű észrevételtől a speculativ tudomány legmagasabb fogalmáig, van-e activ része, mely ránézve személyes, mutat-e a gondolkodás spontaneitást, vagy csak szenvedőlegesen kiváltja az érzéki valóságot? Platon az elme e constructiv jellegét — mint fejtegettük — kétségkívül elismeri. Aristoteles szerint azonban az ismerés abstractio. Kihámozzuk az ideális lényegét az érzékiből s áthelyezzük a tudatba. Ezt a νοῦς ποιητικός-nak tulajdonítja, mely modern műszóval apperceptiv művelet. De már nem veti fel a kérdést, vajjon elménk segélyével megalkotott világgép mennyiben fedí abszolút formájában a valóságot? megegyezik-e vele, vagy az elme a maga saját formája szerint alakítja át? E kérdések, melyek később az ismerés problemájának egy-egy történeti fejezetei, Aristotelesnél nem jönnek szóba, mert nem kételkedik az ismerés és a tárgyak adaequat megegyezésében. Még a geometriai fogalmak érvényét is a tapasztalatból származtatja, de Platon szerint a matematikai fogalmak „igazabbak“ az érzéki tulajdonságoknál, ő constructiv munkát lát bennük. Ez is egyik példája annak, hogy a kritikai idealismus sorsa a legszorosabban összefügg a matematika sorsával.

## VI.

31. Platon szerint a matematika mint az elme főnséges a priori revelatiója az egyedüli tudomány, sőt a tudomány lehetőségének biztosítója. Aristoteles már kevesebbre becsüli; utánok a matematika bölcselete lehanyaglik. Epikuros már kineveti a geometriát, mely szerinte üres és haszontalan tudomány; csak illusio az ember ösvágya behatolni az égi jelenségek törvényeibe az ő számai és alakjai segélyével. Így beszélt Epikuros kevésel Archimedes, száz évvel Hipparchos előtt. Csak kétezer év múlva éled föl újra s nyeri vissza a matematika egyszersmind philosophiai jelentőségét. Galilei a physikára, Copernicus, Kepler, Newton a csillagásztra alkalmazza. A görög matematikusok tudományuk ideális igazságai felé való szédületes útjukban rendkívül változó problémákkal találkozottak. Így rájutottak a kúpszeletekre, melyek egyike az ellipsis s íme kétezer év múlva ez a vonal az, mely megadja a kulcsot az égitestek mozgásához. S e modern



fölfedezésen Phythagoras és Platon éppen nem csodálkoztak volna; nekik a geometria mint az elme igazságai, egyszersmind isteni törvények is, melyeknek alá van vetve a világ, de a melyek megismerhetők. S jó Descartes és Spinoza, a matematikai s philosophiai gondolkodás új nagy összekapcsolói s így szólnak: az anyag csak kiterjedés, extensiv mennyiség: szám. A világ egy geometria, az universum ismerete egy általános mathematikára reducálódik.

Platon a matematika embere s dialektikájának, azaz a philosophiai ismerésnek módszerévé titkon a matematikai módszert avatja; a priori nemcsak mennyiségeket, de tapasztalati fogalmakat is lehet szerinte megállapítani (l. 18. p.). A módszer e keskeny szála kapcsolja Descartes és Spinoza racionalizmusát az antik világhoz. Mindketten hisznek igazságokban sub specie aeternitatis s ezeket a pusztá elme segítségével akarják megállapítani. Egyikök Platonra emlékeztető metaphysikai háttérrel is ad az ismerésnek velünkszületett eszméivel. Mint Platon, Descartes is hisz a végtelen tökéletesség eszméjében, nemcsak negatív fogalomnak gondolja, hanem a legpositivebbnek, mely a legnagyobb valóságot fejezi ki. Van ugyanis egy létező, mely realis módon magába zár minden tökéletességet, mint Platon jója minden ideát, és a mely az eredeti modell mindenkor mint ok. Az elme prioritásában való hite arra vezeti, a mire Platont: mert gondolom, realisan létezik isten, a legfőbb jó; az ideák az örök igazság metaphysikai fogalmának egyszerű reflexei, melyek megvalósított formában az isteni értelemben honolnak.<sup>1</sup> — Spinozánál már minden különbség eltűnik a dolgok ideái s magok a dolgok közt, az elme érvénye s az ontológiai létezés közt, az érzéki és gondolati világ egy világ. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.<sup>2</sup>

Az antik világ legszebb időit hívja vissza Descartes és Spinoza, majd Leibniz. A matematika adja meg a XVII-ik század formáját nyelvben, gondolkodásban, izlésben. Mi mást találunk Descartesnál, Spinozánál, Malebranchénál, mint a görög gondolkodók naiv idealizmusát, kikre nézve a gondolkodás érvénye azonos a léttel? Leibniz szerint is, épp úgy mint Platon szerint,

<sup>1</sup> Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. V.

<sup>2</sup> Spinoza: *Ethica ordine geom. demonstr.* II. prop. VII.

a természet és elme egymásnak megfelelnek; a gondolkodás törvényei a dolgok törvényei. Ha meg akarjuk érteni a természet törvényeit, keressük a saját elménkben. Két nagy törvénye van az észnek: az ellenmondás és az elégséges ok elve s ezekkel meg tudja hódítani a valóságot. A tapasztalatból ész nélkül csak képzeteket s ezek társítását merithetnők, épp úgy, mint az állatok; csak az ember tudja — tanítja Platon és Leibniz — logikai láncolatba összefüggeszteni őket, mert van egy eredeti kincse: az ész. S mi született az észszel együtt? Magamaga; az, hogy önmagának elég, magában hordja emberileg abszolút érvényét. Nincs igaza a még antik eredetű dogmának: nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus; hozzá kell tenni: nisi ipse intellectus.

H. Cohen<sup>1</sup> Leibniznek Descartes fölött való előnyét, illetve Leibniz idealismusának megbecsülhetetlen értékét abban látja, hogy a gondolkodásban és észben az érzettel és érzékiséggel szemben Descartesnál élesebben és világosabban felújította a platonismust: hogy a természetnek a tudatban kell fölfedeztetni, az anyagnak a gondolkodásban construálódni. Ezért van a monasoknak tudatuk; nem emberi apperceptiójuk, de a perceptio azon foka, mely egységében a különfélélt ábrázolja, tükrében az universumot visszatükrözi. Azon gondolat által lett mélyebb és plastikusabb Leibniz idealismusa Descartesénál, hogy a dolgok valósága a törvények idealitásában áll; hogy a tárgyaknak, ha tudományosan akarnak törvényesíttetni, le kell vezetetniök törvényekből, melyeket Leibniz gondolattörvényeknek tartott s gazdagon formulázott.

Az ész egy sajátfajú, másra visszavezethetetlen ismerésforrás, mely nem az érzéki benyomások eredménye, sőt ellenkezőleg, azokba rendet visz be s világosságot és így létrehozza a rationalis ismeretet. Az ész a priori birtokainak platoni elmélete egy ugyancsak matematikai gondolkodó által ezzel legfelsőbb formáját és szentesítését nyerte.

32. A gondolkodás világparlamentjében azonban egy szigetország erősen tiltakozik e szentesítés ellen. Az elme tabula rasa, nincsenek a priori birtokai. Még az elme azon szükségképinek

<sup>1</sup> H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin. 1885. 40 lap.



gondolt elve is, hogy a tüneményeket egymás okainak tekinti, csak szokás vagy legjobb esetben ösztön, mechanikai hajlam (instinct or mechanical tendency).<sup>1</sup>

Az ismerés a priori elemeibe vetett s még az antik világból származó öshit e nyílt megsértése hívja ki Kantot. Ő vállalkozik a még platoni hagyományok tudományos megvédésére; ne legyenek az elme a priori birtokai csak a hit, hanem a megdönthetetlen tudás tárgyai. Platont a matematika védte meg a scepticismus ellen, ugyanaz a pajzsa Kantnak is. Kant maga nagy matematikus és természettudós; megkísérli a naprendszer kialakulását anyagvonzással megmagyarázni; természetbölcseletét Newton hatása alatt dynamismusra alapítja. S e matematikus volta a legerősebben és legelőnyösebben domborodik ki műveiben.

Platon szerint az ismerés alapja nem a tapasztalatban, hanem bennünk rejlik; csak „emlékezni“ kell, birtokunkba jut az ismeret. Ezzel megindította az ismerés elemeinek eredetéről való nagy pört, melynek eldőlését az emberiség azóta szakadatlan érdeklődéssel kíséri. Platon először fogalmazza meg e pör aktáit s helyezi el az emberi elme archivumában. Ez a pör a legfontosabbak egyike az emberi gondolkodás történetében, mert közvetlen függési viszonyban fogalmazta vele a másik nagy kérdést, vajjon lehetséges-e tapasztalatot áthágó ismeret, rendelkezünk-e az igazság egy bennünk rejlő forrásával, saját erőnkéből építhetünk-e föl ismeretet, mely nem az érzékekben gyökerezik s mégis határain túlvezet? Platon e mellett küzd eszméinek transzcendens mozzanatával; Epikuros képviseli a másik irányt s az ismerést csak az érzéki tárgyak körére szorítja.<sup>2</sup> Kant korában a sensualismus és rationalismus közt ugyancsak ez a küzdelem, melynek dissonantiájában tönkre kellett mennie a metaphysika tudományos hitelének. Akárcsak Platont hallanók, mikor a Theaitetosban az ismerés kritikáját kezdi: mi a tudás? (τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη; 146 C.), midőn Kant e pört újra revisio alá veszi s a bíró komoly hangján veti föl a kérdést: „Ist die Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich?“ Ha lehetséges ismereteinket a tapasztalaton túl is kiterjeszteni objectiv érvény-

<sup>1</sup> D. Hume: The philos. Works. vol. VI. 66. Edinburgh. 1826.

<sup>2</sup> Kant's sämmtl. Werke. ed. Hartenstein. III. Kr. d. r. Vern. 561. lap.

nyel, akkor az elme milyen készséggel rendelkezik erre a célra, milyen a természeté. Ezt vizsgálja a Tiszta Ész Kritikája.

Kant arra az eredményre jut, hogy a kategoriák csak üres formák, melyeknek tartalmat csak szemlélet adhat, használatuk csak a lehető tapasztalatra szorul s minden transzcendens használatuk dialektikus látszatra vezet. Az addigi metaphysika is ilyen dialektikus látszat.

33. S miután ezt Kant a legapróbb részletekig feloldva kimutatja, aggodalmasan veti fel a kérdést: ki vezette az emberiséget e fönséges költészetre? a metaphysika a pusztá önkényes képzelet szülötte-e vagy az elme természetében is vannak alapjai? Kant az utóbbi mellett dönt. Az érzékiségen és értelmén kívül az emberi elmének harmadik tevékenysége is van, mely a föltételes ismerethez tartozó föltétlent kutatja, mert csak az egész fogalmában tud megnyugodni, s ez az ész. Az értelem functiója csak abban áll, hogy a tüneményeket synthetikus egység szerint kibetűzze, hogy azokat mint tapasztalást olvashassa (III. 257. l.) s éppen ezért mindig csak a tapasztalás területén marad. A tér és idő mint subjectiv szemléleti formák sohasem tölthetők ki. Az ész mégis kitölti a betöltetlent, a föltételezett számára föltétlent állít, szükségkép megalkotja a maga legfelsőbb egységét. Eszünk fejezi be azt a munkát, melyre az értelem nincs feljogosítva. Az ész az értelem által megalkotott fogalmakból magasabb synthetikus egységeket alkot. Az ész nem vonatkozik közvetlenül a tapasztalatra, hanem az értelemre, hogy fogalmak által adjon számos ismeretének a priori egységet, mely *észegységnek* nevezhető (III. 249). Az ilyen egységek nem szabnak a tárgyaknak törvényt és nem tartalmazzák azon lehetőség alapját, hogy objectiv tárgyakként megismerhetők és meghatározhatók volnának, hanem tisztán értelmünk készletével való gazdálkodás subjectiv törvényei, anélkül, hogy reájok objectiv érvényt ruházni jogunkban állana (III. 251).

Az észegység tehát nem egysége valamely lehetséges tapasztalatnak, ettől mint immanens értelmi egységtől merőben különböző transzcendens egység. Minthogy ugyanis a föltétlent foglalja magában, olyasvalamire vonatkozik, a mi alá az összes tapasztalat tartozik ugyan, de a mi maga sohasem tapasztalati tárgy; a mire az ész a tapasztalatból való következtetéseiben rávezet, de a mi tapasztalati synthesisnek sohasem láncszeme. Az észnek szükség-



képi gondolata a föltételek totalitása egy adott föltételezethez. Ezt a totalitást azonban sohasem eredményezi egy végnélküli visszafelémenetel a föltételek során, hanem adva kell lenni egy utolsó tagnak, az abszolutnak. S mivel ez nem lehetséges a tér és idő kitölthetlen formáiban, az ész követelte ez abszolútum csak a maximum fogalma. A tiszta ész e legfelsőbb subjectiv egységeit Kant platoni kifejezéssel illeti, *transscendentalis ideáknak* nevezi. Nem akarván ugyanis ez új fogalma számára a nyelvben törvényhozói tisztet bitorolni, inkább olyan holt nyelvbeli szóhoz fordul, mely az ő céljának teljesen megfelel s olyan jeles gondolkodótól való, mint Platon.

Háromféle idea van: az elmélődő ész, a gyakorlati ész s az ítéleterő ideái. Kérdés, milyen a spekulatív ideák a priori használata? Csak módszertani. Az ész nem *alkot* fogalmakat tárgyakról, hanem csak rendezi őket. Valamint az értelem a szemlélet különfeléjét a kategoriák segélyével egyesíti, hasonlóképp egyesíti az ész a fogalmak különfeléjét eszmék segélyével, úgy hogy bizonyos collectiv egységet tűz ki az értelmi működések céljává, melyek különben csak distributiv egységgel volnának elfoglalva (III. 436). Éppen azért a transscendentalis eszmék sohasem constitutív használatúak, igazi és feltétlenül szükséges jelentőségük regulatív; az eszme csak focus imaginarius, melybe mint collectiv egységbe gyűlnek össze a tapasztalati világ megtört sugarai, a nélkül, hogy tudnók bizonyítani, hogy a tapasztalati világnak ilyen gyújtópontok, a mint azok a gondolkodásban jelen vannak, valósággal is kiindulópontjai. A tárgyakat a tükör ap mögött látjuk; itt is úgy áll a dolog, mintha e sugarak egy tárgyból ömlenének ki, mely a lehetséges tapasztalat területén kívül fekszik. A tárgyakat nem tudjuk másutt, csak szükségkép a tükör mögött látni, az eszmét sem vagyunk képesek, csak szükségkép a lehetséges tapasztalat mögött képzelni.

Az ismeretek rendszeressége, összefüggésök egy elvből, a gondolkodás egy legeredetibb functiója, az egységesítés, követeli tehát az eszmék megalkotását. Az efféle észbeli fogalmaknak nem a természet a forrásuk, sőt magát a természetet ez eszmék szerint kérdezzük ki és ismeretünket nem tartjuk tökéletesnek, míg azoknak meg nem felel. Forrásuk csak a gondolkodás, objectív használatuk mindig transscendens. Az eszme nem ostensív fogalom, hanem csak heuristikus séma, mely a rendszeres egy-

séget csak logikailag mint módszert, de nem mint objectiv valóságot követeli. Célja, hogy eszünk empirikus használatában a legnagyobb rendszeres egységet kapjuk, úgy hogy a tapasztalat tárgyát mintegy az eszme képzelt tárgyából mint alapjából vagy okából levezetjük. Pl. azt mondjuk, hogy a világ dolgait úgy kell nézni, mintha egy legfelsőbb intelligentiától kapnák létezésüket. (III. 452.) Ha ilyen ideális lényt fölveszünk, igazában nem gyarapítjuk ismerésünket a lehetséges tapasztalat tárgyairól, hanem ezek tapasztalati egységét szaporítjuk a rendszeres egységgel, melyhez a transzcendentalis eszme kölcsönzi a sémát, mely tehát nem alkotó, csak szabályozó elv.

Mindebből világos, hogy minden emberi ismeret szemlélettel kezdődik, majd fogalmakhoz emelkedik s befejezést nyer az eszméknél. Mind a három elemet tekintve, a priori ismereti forrásai vannak neki, de csak az első kettő biztosít számára valóságot, a harmadik funkciója csak abban áll, hogy a természetet az egység minden lehetséges elvei szerint a legbenső magjaig kövesse, soha azonban abban, hogy határait átlépje, a melyeken túl a mi számunkra üres térnél semmi egyéb nincsen (III. 469). Az eszmék nem önkényűleg vannak kigondolva, hanem az emberi ész mivoltában gyökereznek, az ész szükségképi fogalmazványai, habár hiányzik is in concreto való használatuk, mivel a föltételek synthesisében való abszolút összességre vonatkoznak. Oly szükségképi fogalmak, melyeknek az érzékekben megfelelő tárgy nem adható. Ilyenek a rationalis lélektan, világtan és istentan tárgyai: lélek, világ, isten, mint pusztá problémák, megoldás nélkül. Hogy többek-e ezek focus imaginarius-nál, annak eldöntése az ész határain kívül esik.

Más természete van az erkölcsi és aesthetikai eszméknek. Ezeknek a legnagyobb fontossága van a tapasztalati alkalmazásban, vezéresillagok, ideálok, melyek által a tiszta ész átnyúl az empirikus területre. Míg a transzcendentalis eszmék az ész subjectiv canonának értékével bírnak, az erkölcsi és aesthetikai eszmék constitutívek, alkalmazásuk in concreto is lehetséges, bár mint ideálok, mint maximalis fogalmak teljesen el nem érhetők.

34. Miután az ideáknak Kant szerint való értelmét megvizsgáltuk, az a kérdés vár megoldásra, vajjon mi köti össze e két gondolkodót az ideára vonatkozólag; vajjon Kant az eszmétan új alapvetésében mennyiben csatlakozott nagy görög elődjé-



hez, miben egyezik vele s miben különbözik tőle? Először azt vizsgáljuk, mikép nyilatkozott maga Kant Platonhoz való viszonyáról s azután mi magunk értékeliük Platonnal való összefüggését.

Kant az idea szót tudatosan használja legfelsőbb észegységeinek symbolumául; e czélból meg is változtatja kora bölcséletének műnyelvét, melyben Descartes óta az idea csak képzet-jelentésű s inkább Platonhoz közeledik, transzcendens egységeket értvén alatta.

Kant Platont csak Brucker<sup>1</sup> bölcsellettörténetéből ismerte, melynek a platoni államot nevetségesnek tartó nézetét a TÉK.-ban kifogásolja is (III. 258). Brucker egyéb nézeteivel azonban, melyek Platonra vonatkoznak, megegyezik; így pl., hogy Platon az ő ideáihoz a matematikai alakok és a czélfogalom szemlélete által jutott (V. 375 l. Kr. d. prakt. Vern.); Kant nem ismeri az eszméknek az előző görög bölcselők s Sokrates föllépéséből való történeti levezetését.

Kant Platonhoz való viszonyát a TÉK. egy külön fejezetében világítja meg (Von der Ideen überhaupt. III. 256). Szerinte Platon az idea alatt olyasvalamit értett, a mi nemcsak hogy soha az érzékekben nem gyökerezik, hanem a mi még a kategoriákat is, melyekkel Aristoteles foglalkozott, messze fölülmulja, mert a tapasztalat neki megfelelőt sohasem nyújt. Az eszmék Platonnál maguknak a dolgoknak ösképei és nem pusztán kulcsai a lehetséges tapasztalatnak, mint a kategoriák.<sup>2</sup> Hogy Kant maga nem tanulmányozta Platont, hanem leginkább Brucker történetéből ismerte, legjobban az bizonyítja, hogy a platoni eszméknek csak transzcendens mozzanatát látja; pedig mint congenialis elme, mely szellemi ösét úgy is Platonban kereste, az eszmék inhaerens mozzanatát is — különösen szembeszökően a matematikai fogalmakét — szükségképen megpillantotta volna. Erre a föltevésre Kant maga is feljogosít bennünket. Az ideáknak, mint substantiáknak kérdését ugyanis nem dönti el végérvényesen, hanem nyílt problémának hagyja (III. 257. jegyzet), mit értett Platon idea alatt. Platon fenséges nyelvét alkalmasnak találja arra, hogy

<sup>1</sup> Brucker: *Historia Critica Philosophiae*. Tom. I. edit. 1742.

<sup>2</sup> Die Ideen sind bei ihm (Platon) Urbilder der Dinge selbst und nicht blos Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. III. 257.

az ideáknak szelidebb és a dolgok természetének megfelelőbb magyarázatát adja (u. o.).

Mindenekelőtt szeget üt Kant fejében a matematikai fogalmak hypostasálása. Megütökzik azon, hogy Platon az ideák substantialis fogalmát speculativ ismeretekre is kiterjesztette, jöllehet ezek tisztán a priori fogalmak, sőt még a matematikára is, bár ennek a tárgya sehol egyebütt nincs, mint a lehetséges tapasztalatban. E téren — hangsúlyozza — épp oly kevésbé követheti, mint az eszmék mystikus deductiójában.

Hogy mennyire igazságtalanok Kantnak Platon-ellenes vádjai a matematikai fogalmak szempontjából, csak a Politeia 523 A —527 C-ig tartó fejtegetéseire hivatkozunk. — Itt adja meg Platon azt a fontos megkülönböztetést, hogy némely érzéklet gondolkodásra ébreszt, más erre nem alkalmas s hogy az előbbiekből indul ki a matematika is, mely nem az észnek (νόησις), az ideák tehetségének, hanem csak az értelemnek (διάνοια) a tudománya; az értelem pedig már csak második helyen van, a tiszta ész és az érzékiség közt (μεταξύ) foglal helyet (511 D). A matematikai fogalmaknak van tehát pszichológiai kifejlődésük szerint részük az érzéki szemléletben, de azért magukban érvényes ismeretek s közel állanak az ideához, bár nem azonosak velők. Itt csak utalunk előző fejtegetéseinkre, melyek a matematikai fogalmakra vonatkoznak.

Mint hogy Kant Platon műveit nem tanulmányozta s így a platonai ismeretelméletnek sok tekintetben az ő tanaival egyező kutatásait nem ismerte, Platonban nem az ismerés a priori elemeinek első felfedezőjét kutatja (pedig a maga naiv formájában tényleg az), hanem inkább az erkölcsiségnek észben rejlő, Platon által is már részben megfogalmazott a priori elemeivel foglalkozik s így inkább erkölcsi kutatásainak a nagy görög gondolkodóval való megegyezését hangsúlyozza. Ethikai szempontból hatalmas védelmezője Platonnak. A ki szerinte az erény fogalmát empirikus úton akarná megállapítani, a ki azt, a mi legföllebb csak például szolgálhat, mint mintát és ideált ismereti forrássá tenné, az az erényt idő és viszonyok szerint változó képtelenséggé alacsonyítaná. Az erény eredeti ideája mindig csak a gondolkodásunkban van, melyhez az empirikus erényeket mérjük; mint maximum csak vezércsillag, mely után törekszünk, de a mely elérhetetlen. Az erkölcsi értékről vagy értéktelenségről való minden ítélet



azonban csak általa, mint eszme által lehetséges. S e gondolat miatt dicsőíti Platont. Mennyire egyezik Kant erkölcstanában Platonnal, jellemző az Euthyphron s a Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft alapgondolatainak egyezése. Ha Kantnak célja az Euthyphron megvilágítása lett volna, akkor sem fejezte volna ki magát másképen.

Platon egyik legnagyobb érdeme Kant szerint, hogy az erkölcsliség a priori elveit is eszmékké emelte. Platon ebbeli elmélete nem váltott ki közelismerést; ennek okát Kant abban látja, hogy Platon erkölcsi eszméit éppen azon empirikus szabályok szerint ítélik meg, melyeknek mint elveknek érvényét éppen az eszmék által kell megszüntetni; kárhozas az erkölcsi törvényeket arról, mit tennünk kell, abból meríteni, a hogyan cselekszenek. Íme, Platon és Kant ethikai a priorismusa.<sup>1</sup>

35. Miután Kantnak Platonhoz való viszonyáról saját nézeteit tárgyaltuk, kutatásunk arra irányul, vajjon az ő általa jelzett érintkezéspontokon kívül találhatunk-e még összefüggést az ő és Platon gondolatai között.

Első kérdés, vajjon Kant Platon nyomán nevezte-e el rendszerét transzcendentalis idealismusnak? — Közvetlenül Kant maga nem nyilatkozik e kérdést illetőleg; de azon körülmény, hogy Platont magát nem tanulmányozta, már feljogosít bennünket arra, hogy e kérdést negative intézzük el. Platonban nem igen keresett ismeretelméleti csirákat, hanem csak metafizikaiakat s erkölcsieket; mint láttuk, a matematikai fogalmaknak Platontól fogalmazott a priori s mégis részben szemléleti voltát sem ismerte, a mi pedig okvetlenül lekötötte volna figyelmét; csak annyit tudott Platonról, hogy intellectualista volt, az érzékeknek csak látszatot tulajdonított s csak az ész ruházta föl, az igaz megismerhetésével. A tiszta ész történetében (III. 561) Platont mint noologistát Leibniz, Aristotelest mint empiristát Locke elődjének tartja; egyébként nem nyilatkozik róla. Minthogy Platon eszméiben csak substantiát látott, bár nem nyugodott meg teljesen az eszének dogmatikus önállósításának lehetőségében, immanens mozzanatukat teljesen figyelmen kívül hagyta, éppen ezért idealismusát nem köthette Platon rendszerének nevéhez.

<sup>1</sup> Le kantianisme est un platonisme dont le centre de gravité a été déplacé et établi dans la moral. En même temps, de dogmatique, le platonisme est devenu critique. A. Fouillée i. m. III. 371. l.

Berkeley szerint az ember nem a dolgokat veszi észre, hanem saját képzeit (ideas). Innen rendszere idealismus. Az idea szó képzetértelme adta tehát az idealismuskat modern értelmét s ezt veszi át Kant is; egyszersmind az ő idealismuskát transzcendentalisnak nevezvén, megkülönbözteti azt Berkeley lélektani idealismuskától; az elnevezésben tehát nem Platonra támaszkodik.

36. Vizsgáljuk, miben különbözik a platonai és a kritikai idealismus. E kérdés kutatása nem eltérés eredeti problémánktól, mert voltaképp minden idealismus eldöntése az ismerés a priori elemeinek felfogásától függ.

Kettős világa van Platonnak: érzékvilága, mely sajátos lét nélküli, csak észrevételt és képzetet szállít s ezzel a látszat és tévedés forrását; és absolut világa, az ideák birodalma, melyet egyedül illet meg a valóság méltósága; ez csak a gondolkodás számára hozzáférhető s ez ad egyedül igaz tudást. Elménk olyan természetű, hogy benne az ideák virtualis módon léteznek s gondolkodás útján mint a priori ismeretek activ birtokunkba ejthetjük őket; de vannak közöttük — mint láttuk — olyanok is, melyek a tárgyról való gondolkodásunkat mint elménk eredeti formái lehetővé teszik; e subjectiv elmeszervezetünkön keresztül alakul ki világképünk. Platon a tünemény és az önmagában való lét ezen világos megkülönböztetésével megrajzolja a transzcendentalis idealismus alapvonalait.

Locke fölfedezi az érzéki tulajdonságok subjectivitásának elvét s ez forrása Berkeley lélektani idealismuskának. Platon is a Theaitetosban világosan tanítja, hogy a szín csak subjectiv valami: „a mit fehér színnek hívsz, az önmagában nem külön létező valami sem a szemeiden kívül, sem a szemeidben. Arra se gondolj, hogy tért foglal el; akkor ugyanis már határozott helyen léteznék, megmaradna és nem volna létesülöben ( $\delta \delta \eta$  καλῆς χρώμα λευκόν, μη εἶναι αὐτὸ ἔτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὀμμοῖσι 153 D). A tér tehát valami objective létező tartálynak tűnik fel előtte. Majd azt fejtegeti, hogy a szín sem a szemeit ráirányzónak nem kizárólagos productuma, sem nem azé, a mire rá van irányozva, hanem valami közöttük lévő dolog; a mivel világosan tanítja, hogy az ingerrel, mint objectiv tényezővel, egyenrangú subjectiv tényező a világkép kialakításában érzékiségünk eredeti szervezete, tehát ez a világ



nem úgy jelenik meg, a mint önmagában, abszolút valójában létezik, hanem érzékiségünk eredeti organisációján keresztül, szóval e világ tüneményvilág. Ezért kérdi, vajjon a milyennek nekünk látszik a szín, olyannak látszik-e a kutyának vagy bármely más állatnak (τοιοῦτον καὶ χυλὶ καὶ ὀφθαλμὸν ζῶν; 154 A), vagyis az állatok érzékiségének a priori szervezete ugyanaz-e, a milyen a miénk? Továbbá: ha ember nem volna, milyen volna a világ magában véve, mi volna akkor a szín, szag stb.? A kérdések ugyanazon complexuma vetődik fel itt is, mint a modern idealismusban, melyből Kanté is fejlődött. Csakhogy míg Platon a tüneményvilágot nem sokra becsüli s csak a matematikai fogalmak kialakulásában ad neki értékes szerepet, addig Kant továbbra is értékesnek tartja, sőt mint lehetséges tapasztalatot egyedül megismerhetőknek állítja.

Ha valamely tárgy — folytatja Platon — igazán nagy, fehér vagy meleg volna, akkor egy másikkal érintkezve sohasem lehetne mássá, minthogy önmagában mit sem változott. Ha pedig e tulajdonságok egyedül az érzékelőben volnának, akkor egy másikhoz közelítve, vagy valami módon megváltozva, azért nem lehetnének mássá, mert az érzékelő maga semmit sem változott (154 B). Ez utóbbi sorokban mintegy azt mondja Platon, hogy ha mi vetítjük ki magunkból a világképet, akkor az érzéki tulajdonságok absolute egyformák, épp úgy, mint a logikai törvények. Éppen ezen tört meg a német idealismus is, mert ezen önkényes productiót csak mystikus elméletekkel tudta magyarázni (Fichte, Schelling, Hegel).

Platon elismeri az érzéki tulajdonságok két tényezőből való (objectiv inger és subjectiv érzékiség) eredetét, de kevésbbé értékesnek gondolja és — mint többször kimutattuk — nem sokra becsüli. Hatalmasan forrongott benne az emberi elme egy őshajlama: az egységesítés. Innen fakad az első nagy kísérlet, mely utána annyszor ismétlődik a gondolkodás történetében, az érzékit és gondolatit, a tüneményvilágot és a magánvalót, a realis és idealis világot egy egységbe összefoglalni; csak egy bírhat valósággal s ez az eszme, az anyagnak önálló léte nincs.

A tér — mint jeleztük — Platon előtt valami objectiv tartályként tűnik föl; mint az érzékiség subjectiv szemléleti formájára nem gondol. Ez történeti lehetetlenség is. S éppen ez az oka annak, hogy Platon nagy nehézségek közé jut. Az ideákat

egykor szemléltük s ez a körülmény feltételezi, hogy azok is, bár magánvalók, a térben léteznek. Az objectív tér tehát objectív kapcsolatot létesít az abszolút és a tüneményvilág között, az ideák egyedülvalósága, ezen leglényegesebb határozmányuk megszűnik s dualismus érvényesül. Kant azonban a tért érzékiségünk subjectív formájának tartja, az abszolút világra nem terjeszti ki s a nehézségektől e szempontból távol marad.

Jóllehet, a platonai idealismus egy principiumból akarja levezetni az összes ismereteket, mégis közösséget (κοινωνία) keres az abszolút s tüneményvilág között. A μῦθος mythikus fogalma azonban mitsem magyaráz. Térben kiterjedő világunkat lényegtelennek tartja s mégis lényegesnek, mert kapcsolatát kutatja az abszolút világgal.

A tüneményvilág által azonban Kant szerint nem lehet a dolgok igazi létét megragadni, de azért el nem veti, mint Platon. A tüneményvilág s a magánvaló közti szakadás nem objectív, realis, hanem transscendentalis, a szakadás alapja pusztán subjectív természetünk, melynek megvannak a maga a priori, tehát ránk nézve egyedüli és áthághatatlan szemléleti formái. Platonnál az ideáknak van transscendens mozzanatuk s ezért mint metaphysikai tárgyak is szerepelnek; Kantnál ez ideák csak tapasztalati synthesisek eredményei, fogalmi ismeretek s csak néhányat ruház fel azzal a méltósággal, hogy tapasztalati megfelelőjük nincsen; objectív létet ezeknek sem tulajdonít. A kanti ideák határozottak, számuk is megállapított. Innen az a bizonyosság, melylyel Kant mindig egy határozott ideáról beszél, míg Platonnál csak az ideákkal van dolgunk általában. Ezért mondja Trendelenburg „bewusster Fortsetzer Platos“-nak Kantot.<sup>1</sup>

Ha az ideák transscendens mozzanatának szempontjából Platon és Kant idealismusa egymással szembeszöknek, a platonai ideák immanens mozzanatát Kant tanai kiépítik s érthetőbbé teszik. — Platon antinomiát lát a gondolati szükségképiség, az örök igaz és az érzékiség között; ez utóbbi amazt nem tartalmazhatja. Maradandóság és szükségképiség csak a gondolkodásban van, ez egyedül igaz, csak ez létezik. Mint kifejtettük, létezik a gondolkodásban (érvénye van) s létezik egy különvilágban substantiává merevedve. Midőn az előbbi logikai mozzanatot, a szükség-

<sup>1</sup> Trendelenburg: Logische Untersuchungen. II. 473. 1.



ségképiséget vizsgálta, fölfedezte, hogy az ismerés bizonyos elemeinek birtokában vagyunk, melyek nem a tapasztalatból valók, melyek tisztán tudatunkban gyökereznek. Platon azonban az eredet kérdésében nem áll meg az elme a priori szervezeténél, hanem a metaphysikai eredetet kutatja s az a priori ismeretelemeknek a lélek előzetéből való mystikus levezetését adja. Joggal mondja erre Kant: „Dem Platon schwebte ohne Zweifel die Frage vor, ob zwar auf dunkle Weise: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Hätte er damals rathen können, das es allerdings Anschauungen a priori, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (Raum und Zeit) gäbe, dass daher alle Gegenstände der Sinne uns blos als Erscheinungen, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten, so würde er die reine Anschauung nicht im göttlichen Verstande und dessen Urbildern aller Wesen gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben.“

A szükségképiségnek, mint logikai mozzanatnak, platonii megoldása azonban, a további mythikus elemek mellőzésével, alapvonásában Kantéval azonos: a szükségképiségnek elménk természetében van alapja. A tapasztalás tagadja a szükségképiséget változékonyságával s Platon ezt az elme természetére vezeti vissza; Hume ugyanezen problema előtt állva, alapul a megszo-kást állítja, melynek érvénye egyáltalán nem egyetemes és szükségpés. Kant Platon nyomán halad.

Összehasonlításunk végeredménye, hogy Kant idealismusa alapjában nem ellentétes Platonéval. Mindketten tanítják, hogy a dolgok nem olyanok, a milyeneknek előttünk jelentkeznek, hogy magokban, a mi a priori ismerési mechanizmusunktól elvonva, absolut létök van (νοογενέον), a tapasztalati ismerésnél magasabb. Mindkettő hiszi, hogy az absolutnak magasabban kell lenni maguknál a logikai működéseknél s hogy ez az absolutum ránk nézve a jó, az erkölcs. Platon nem ítéli örök tehetetlenségre a metaphysikai elmélődést, mint Kant; maga is nagy metaphysikus. A hatalmas ellentétek azonban — melyeket vázoltunk — nem akadályozzák Kantot, hogy mélységes hite legyen észegységeiben, eszméiben; az igazat a jóra vezetvén vissza, hű marad Platon elvéhez, hogy a physikai s logikai bizonyosság végalapja az erkölcsi bizonyosság. Igaza van Gomperznek: Man ruhm heute Immanuel Kant, indem man ihn einen Platoniker nennt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Th. Gomperz i. m. II. 203.

37. A német absolut idealismus Kantból indulván ki, szintén érintkezéspontokat mutat az a priori szempontjából a platonismussal. A mundus sensibilis atque intelligibilis hatalmas megkülönböztetése a hegelianismus és platonismus alapelve. Az előbbi azonban a világot mint az intelligibile logikai és szükségképi fejlődését fogalmazza: a hegeli rendszerben az ész csak folyomány, kifejlés, csak nyilvánul, de nincs. Az ész a természetben rejtetik, mint a méhek köztársaságában, melyek azért eszesek, ki azt szemléli s nem önmagokért; az ész a természetben van, mint egy geometriai alakban, mely magában foglalja a logikai viszonyokat, de a mely csak holt ész addig a napig, midőn Euklides azt fölfedezi és megeleveníti. Az ész nem a felfogás készsége, hanem a felfogott lény capacitása (foglalósága), nem értelem, hanem intelligibilitas.<sup>1</sup> A platonismusban ellenben az ész nem ily bizonytalan valami, mely a természetben rejtőzik s a mely nem ismeri magát, csak az emberi öntudatban; az ész nem mag, mely lassan lépésről-lépésre kifejtőzik, mint álom az ásványban, élet a növényben, érzet az állatban s gondolkodás az emberben, hanem ez egy munkás, öntudatosan cselekvő ész. Míg Hegel egy lehetetlen operatóiával megkísérli az ész a priori mivoltából a természet tartalmát levezetni s az a priori ismeret rendjét azonosítja a létezés rendjével, addig Platon, jóllehet végső célja neki is ily idealistikus monismus, a lét és gondolkodás dualismusát kénytelen kidomborítani; megkísérli ugyan ő is a világnak az észből való maradék nélküli levezetését, de az érzékiségnek is bizonyos szerepet juttatván az ismerésben, a lét és gondolkodás, bár nem tudatosan és önkényesen, differentálódik rendszerében.

Hegel a magánvaló fejlődéseként azt fogja föl, a mi tulajdonkép csak az elme inductív haladása. Például igaz lehet, hogy az emberiség először a természetet (fetisismus), aztán magát az embert (görög anthropomorphismus), végül az istenszellemet (judaismus) imádta. De kell-e gondolni, hogy az isten e három fokon ment keresztül s hogy a mi eszméink története a létezés története? Az absolutum emberi ismeretében a különböző fokok nem változtatják meg azt, a mi önmagában van; az absolutum nem válto-

<sup>1</sup> *Paul Janet: Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* Paris. 1860. 383 l.



zik a természet vagy az emberiség állapota által. A dialektikai progressio, csak subjectiv, de nem objectiv.

Platonnál a dialektika levezető, mely fölteszi, hogy a létnek magán az ölen van és a mely a világ törvényeit ész által törekszik kifejteni. S ez az, a mit Hegel az ő dialektikájának modelljéül választott. De Platon dialektikája nagyban különbözik Hegelétől. Az első az ellenmondás elvén nyugszik, a második az ellenmondók azonosságán. Platon a priori elve: semmi ellenkező sem lehet a magamaga ellentéte; Hegelé: a létező azonos a nemlétezővel, az azonosság elve nem érvényes; számára igaz csak a puszta eszme, mely nem foglal magában ellenmondást.

Nem mélyedhetünk jobban a részletekbe, mint Paul Janet teszi, a nélkül, hogy a gondolkodás történeti tényeit meg ne hamisítsuk. A nagy kipontozás csalódás.

Platon a priorismusának kiváló befolyása van még Schopenhauerre is; sőt a philosophiai világ, mondhatni, ma is közvetve azon hatalmas és sokoldalú hatás alatt áll, melyet e rendkívüli személyiség évezreken keresztül magából kisugárzott.<sup>1</sup>

## VII.

38. Platonnak az ismerés a priori elemeiről a mi felfogásunk szerint való elméletét az eddigi fejtegetésekben kimerítettük. E mérsékelt állásponttal radicalisan szökkik szembe *Paul Natorp* elmélete, melynek csiráit már 1884. „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum“ (Berlin) című művében rakta le, bő kifejtését pedig „*Platos Ideenlehre*“ (Leipzig. 1903) című hatalmas kötetében adja.

Natorp elmélete érdekes kísérlet arra, mikép lehet következetesen modern gondolatot egy antik bölcselő egész rendszerén végigvezetni, mint az ő eredeti tulajdonát bemutatni s őt a fölfedezés dicsőségével koszorúzni. De már maga ez a feladat mutatja a vállalkozás illusorius voltát. Natorp elméje úgy tűnik

<sup>1</sup> Wundt a Schuppe, Schubert-Soldern és Rehmke immanens philosophiáját érdekesen veti egybe a platonismussal. (Wundt: Über naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien. 12. kötet. Leipzig 1896. 368. l.)

fel, mintha kémiai sugarakat bocsátana ki, melyek Platon műveinek anyagát felbontják és úgy alakítják át, melynek természete egyedül az ő elméletének kedvez. Át akarja hidalni Platon teljesen ellentétes tanait. De, noha bámulatraméltó s a platonizmus minden ízet-bogát ismerő ügyességgel szövi Platonba teljes öntudattal használtak gyanánt a modern gondolatokat hatalmas philológiai készségével, föltevésai mégis magának a platonizmusnak megértését s nagy ellenmondásainak megszüntetését alig eszközlik. Ragyogó elmefuttatás, pompás reconstruáló készség, színes dialektika, a hellén és modern szellem csábító egymásvonalkoztatása és szembeállításja jellemzi Natorpot. A dialogusok egy-egy elvett helyét, többnyire esetleges, belső okok alapján, hosszasan fejtegeti, hogy éppen elmélete számára legyen gyümölcsöző. Platon egy-egy mellékes nyilatkozatának a reconstructióban túlzott fontosságot tulajdonít.

Natorp egyik főtörekvése a dialogusok oly chronologiai összeállítására, mely a platonizmust, mint határozott irány szerint fejlődött continuumot mutassa be. E fokozatos fejlődés eredetileg K. Fr. Hermann gondolata<sup>1</sup> *Schleiermacherrel* szemben, ki szerint valamennyi párbeszédnek tervszerű tartalma van. Míg azonban Hermann Platon rendszerének fejlődését többnyire külső mozzanatoktól teszi függővé, pl. az egyes iskolákkal való megismerkedéstől és nem Platon vizsgálódásainak belső fejlődési menetétől, így tehát a külső történetből visz bele mindent Platon szellemébe: Natorp, bár e külső feltételeket nagyon jól ismeri, miről történetkritikai és philológiai értekezései fényes tanúk, állandóan Platon belső fejlődését éli át, belső okokon építi föl újból a platonizmust. Igaz, hogy a gondolatrendszer egységének kimutatása nála sokszor erőszakos s inkább csak aphoristikus megjegyzéseket, semmint összefüggő elméletet követelne: de ez már a commentatorok közös sorsa.

Az időrendben a többi történetirótól nem nagy eltérést mutat; erőszakos magyarázatai inkább a belső okok összeállításából tűnnek ki, melyek a párbeszédnek szerinte való összeállítását támogatják. Mindazonáltal igen elmemozdító s a platonizmust teljesen átélő bizonyítékaik vannak Platon gondolatainak fejlődés-

<sup>1</sup> K. F. Hermann: *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg. 1839. I. rész 369 l.



történetére vonatkozólag, az egyes dialogusok érintkező pontjainak s tartalmi vonatkozásainak megállapításában. A dialogusok azonban annyiféle nyilatkozattal telt termékek, hogy különféleképp gyúrhatók; a kérdések többféle megoldására nyújtanak kilátást s a magyarázgató kedv kitöltésére legalkalmasabb anyagul szolgálnak.

Minthogy Theodor Gomperz Natorp elméletével kellően foglalkozott,<sup>1</sup> röviden csupán ez elmélet ismertetésére s csak néhány kritikai megjegyzésre szorítkozunk, hogy azt a képet, melyet Platon ismeretelméletéről festettünk, alkalmasan kiegészíthessük, egyszersmind az eszmék immanens és transzcendens mozzanatának fölvétele egy-egy újabb okban nyerjen támogatást, annál is inkább, mert a mi felfogásunk, ha nem is a kifejezés radicalismusának fokában, de mindenesetre számos végeredményben Natorpéval érintkezéspontokat mutat, sőt födi is azt.

39. Natorp délibábos nyelvészkedéssel kezd. Az idea szóról azt állítja, hogy az *ἰδέσθαι*, nézni igéből származván etymologiailag, továbbra is megtartja az alany tevékenységét kifejező jellegét; a lelki életre alkalmazva ugyanis e physikai kategoriát, ott is tulajdonképen — mai műszót alkalmazva — a logikum felfedezését, azaz sajátos törvényszerűséget jelent, melynél fogva a gondolkodás tárgyát magának mintegy szemlélve formálja, nem mint adottat pusztán befogadja, hanem az elme őseredeti természetével kifejezi s a tudatban megállapítja. A logikum e fölfedezése öntudatlanul már bennrejlett Sokrates intelmében: mindenben a fogalmat kell keresni. Több azonegy értelemnek közös az állítmánya; több dolognak azonos az alakja egy bizonyos szempontból: ez az *εἶδος*. Aristotelesnél *τὸ τί ᾗν εἶναι*, azaz, a mi mindenkinek minden esetben ugyanaz. Natorp szerint az *eidos* a fogalmat terjedelme szerint, az idea tartalma szerint jelöli meg. Az ideában a fogalom egységalkotása sokkal élénkebb, míg az *eidos* a kész eredményt, a tárgy adott belső alakját fejezi ki.

N. szerint Platon erkölcsi párbeszédeiben is, bár a fogalom tartalmára gondja van, a valódi cél mindig formális, első sorban elfogadható fogalommeghatározás, elegendő bizonyítás. Ez a logikum fogalmának megszületése. Ez jut mindinkább világosságra Platon párbeszédeiben. Az ismerés formájának tudata, azaz a

<sup>1</sup> Archiv für Geschichte der Philosophie. 1905. 441—495. 1.

logikum fölfedezése Sokrateshez fűződik. Sokrates, Platon s Aristoteles triasát úgy kell méltatnunk, min: a tudomány formájának megszületését.

Majd sorra veszi N. Platon dialogusait és a fejlődés bizonyos egységét törekszik kimutatni.

A *Protagoras* alapgondolata, hogy az erény ismeret. A *Lakhes*-ben már megcsillan az ideához vezető azon belátás, hogy az ismeret sajátos tárgyául nem az időileg különbözőt, hanem a mindenkorra egy és azonosat, az időfölötti törvényt bírja. — A *Kharmides*-ben világosabban és általánosabban jut kifejezésre az ismerés formája és anyaga közt való megkülönböztetés. Minden különös tárggyal, mint a tudás anyagával szemben van valami maga a tudás számára: a tudat, vagyis azon sajátos törvényszerűség, melynél fogva a tudat tud. Erre czélzott már a sokratesi önismeret. A sokratika lényegében az ismerésforma fölfedezése. Az ismerésformáról való tudat azonban nincs elkülönítve a határozott tárgyra vonatkozó tudattól, annak ebben kell egyszersmind rejlenie és pedig azt meghatározva, mert csak az ismerés alaktörvényéhez képest van általában tudás. Ez az önismeret sajátos valami. Nincs látás, mely magamagát látná és nem egy láthatót, nincs észrevevés, a tudat functiója általában, mely csak magára s nem egy tárgyra volna irányozva. Ez a tudat összehasonlithatatlan sajátosága, hogy egyszerre magamagának és a tárgynak a tudata.

A jónak ismerete Platon értelmében az ismerésforma tudatával, a törvényszerűséggel bensőleg összefügg. A Gorgias szerint a törvényszerűség jellege az, a mi egy cselekedetet mint jót a másiktól megkülönböztet. Platon szerint tehát a sokratesi erkölcs-tan rationalismusa szükségkép formalismus; így tűnik elő a jó visszavezetése nem csupán az ismeretre általában, hanem az önismeretre, vagyis azon ismeretre, mely az ismerés törvényszerű formáját bírja tartalmul.

Az egész oda csücsösodik ki, hogy az ismerés formája az, a mi a tartalmat meghatározza. Ez a gondolat vezet el N. szerint az eszmetan legmélyébe; itt pillantja meg először N. az ismeret visszavezetését az öntudatban rejlő forrásaira. Hogy az ember magamagából ismeretet hoz elő, semmi értelemmel sem bírna, ha az „ön“, „maga“ alatt nem valami több értetnék mint a tudat általában; ha nem gondoltatnék vele együtt a *tudat*



*törvényszerűsége.* Az ismerés formája általában a törvényszerűség; ez a forma az, a mely az ismerés tisztá tartalmát alkotja. Ez az idea talányának végső megfejtése és értelme, melyet a Kharmides az önismeret fogalmában fölfedez, a nélkül, hogy egyenesen megoldását adná.

E három párbeszéd egy-egy lépés, mely érthetővé teszi lassan az idea tisztán logikai fölfogását. A *Menon* tana a tudásról mint visszaemlékezésről már teljesen kifejezésre juttatja az ismerésnek az öntudat forrásából való eredetét, a tudat időfölötti alapját. Az önismeret nincs elszakítva a tárgy ismeretétől, mert nincs igazi tárgy, mely nem az ismerés saját törvénye szerint képződne. Ezzel végérvényesen megszűnt a sokratesi ismeréskritika kizárólagosan negatív jellege. A visszaemlékezés (*ἀνάμνησις*) az ismeretnek a tudat saját forrásából való teremtését jelenti, a fölkeltés pedig az öntudatra a dialektikai módszer. E tan értelmében az erény tanulható s tanítható. Azért lehetséges az ismerés, mert mindnyájunkban megvan a csíra, melynek csak a dialektikai eljárás által való fejlődésre van szüksége, hogy valóságos ismeret legyen.

A Menontól kezdődik Platon nagy fejlődése. Jelentősége nem is abban áll, a mit kifejtett alakban tartalmaz, hanem a mit már magjában előre hirdet. E jelentőség első sorban az eszmetanra vonatkozik. A tanulás, az ismeret gyarapodása, csak belőlünk és bennünk való teremtés. Abban áll a nagy fölfedezés, hogy belátás, fogalom, tudomány csak a gondolkozásban, a gondolkozás saját eszközeiből alakulhat ki, nem tanítható kívülről, a lélekbe való átvitelnek közönségesen fölfogott értelmében.

Maga a mérész Natorp is az előzmények fölötté vakmerő következményének mondja azt, hogy mindennek, a mi van, igazsága eredetileg a lélekben, a tudatban van és csak alkalmas eljárás által csalogatható elő. Hogyan lehet ez? Bizonyosan nem úgy, hogy az egyes, időbeli tények valósága benne van a tudatban s kaleidoskopszerűen abból elővárázsolható, hanem csak a tudomány „tisztá” ismereteiről, a gondolkodás alpműködésmódjaiból való tisztá fejlődésekről van szó. Ilyenek a tisztá matematikai s a tisztá logikai törvények tárgyai, melyeket Platonnál mint sajátos kutatásterületeket mindig világosabban látunk fölemelkedni. Ezek tisztá megokolásra alkalmasak; ez a megokolás pedig, mely által velünk született képzeink ismeretekké

lesznek: a *visszaemlékezés*. Ennek mystikus, illetve mythikus ruhába való öltöztetését (86. B) N. tisztán a költői ruha szám-lájára írja.

Platon művein — védekezik N. — mély vallásos pathos vonul végig; költői szelleme ezen ihlet megnyilatkoztatásában jobban érezhette magát, mint a kizárólagos fogalomfejtegetésben. Az emberek isteninek nevezték, de a mi isteni benne, az emberi gyöngéje. Érettebb művei (Parmenides, Sophistes, Philebos) tudományosabb szellemet lehelnek s ezek képviselik valójában a tiszta ismeretnek a logikum törvényszerűségében való autonóm megokolását. Ez a korábbi művekben mystikus fordulatokkal kapcsolódik. S ez éppen az oka, N. szerint, az eszmetan két-ezer esztendő félreértésének. Hogy külön dolgok az ideák, ez volt az ideák túlvilági szemléletének, mint lélektani fordulatnak, elválaszthatatlan következménye. A ki mégis e mellett marad, annak Platon legtudományosabb műveiben lerakott eszmetanát kell visszautasítani és annak nem sikerül ezek szorosan tudományszerű fejtegetéseinek e mythologiai költeményekkel való benső összefüggését kielégítő módon magyarázni.

A Menon veleje az a priori fölfedezése. Ez azon mag, mely a további dialogusokban fejlődik. A *Gorgias* az ismerés rationális elemeinek a jó fogalmával való összefüggését kutatja. A jó fogalma a törvényszerűség, a mi a dolgot jóvá teszi. Ilyen a lélek törvényszerűsége is. A szemlélődés ugyanis fölül-emelkedik minden elméleti és gyakorlati probléma egészen általános összefoglalásához a *törvényszerűnek* egyedül legmagasabb szempontja alatt, mely általában nemcsak minden egyes dolog, hanem a külső és belső universum igazi elmeszerű és így jó lényege. A törvény, mint a tudomány igazi tartalma, alapja minden igazságnak és egyúttal jóságnak, mint olyan, a mi az egyesnek s egésznek alakját (eidos) megadja. Itt vagyunk N. elméletében az idea küszöbénél, mert az idea szerinte nem más, mint törvény. És ha most éppen ez, a törvény a jó alapja, akkor megértjük, miért lép föl a jó ideája mint a legmagasabb idea a logikai rend tekintetében is, mint az ideák ideája, mint az ő utolsó lét- és ismeretalapjok. A törvény utolsó értelme az egység, és pedig elméletileg az egység megmaradása, mint a gondolkodás szempontja a sokféle és különböző fölfogásban; kosmologiailag a lét alapelemének megmaradása a válto-



zásban s etikailag a törvényszerűség megmaradása az egyén akarata nézve. Az emberi elme oekonomiájában ennyiféle szerepe van az ideának mint törvénynek. A Gorgias mystikus helyeit (493 AB. 523) úgy magyarázza N., hogy Platon mintegy megvakult az erős fénytől, mely a logikumnak, mint minden tudomány és az élet reformáló erejének nagy fölfedezéséből sugárzott ki.

A *Phaidros* legnagyobb előhaladását abban látja N., hogy a formális philosophiát, eltekintve az anyagitól (különösen etikai tartalomtól), mint egy sajátos tudományos ismerést dialektika név alatt határozottan kiemeli. Ez a logika fölfedezése, nem mint önálló, hanem mint általában alapvető bölcséleti disciplináció.

A fogalomnak minden érzékitől teljesen mentnek kell lenni; a levésben nem vesz részt, hanem mint igazi ismeret abban van, azaz abban bírja tárgyát, a mi igaz (247 DE). Ez általában az ismerés eredetisége. Platon ezt érzékfeletti szemléletbe burkolja, melyre csak a testtől egészen szabad lélek képes. E mythologiai fordulat logikai értelme a gondolkodás, illetve a gondolkodás által föllállított tartalom (pl. egység, azonosság stb.) tiszta fölöldésének hangsúlyozása. A fogalom nemcsak a tapasztalati képzetek földolgozásának eszköze, hanem a gondolkodás saját teremtése s csak ez az egyedüli tiszta tudomány vagy ismeret sajátos tárgya. Platon ideái kezdettől végig a priori *módszert* jelentenek, de nem dolgokat; gondolatokat, a gondolkodás tiszta állításait és nem külső, bár érzékfeletti dolgokat.<sup>1</sup> Platon az ő ideájában a fogalomnak az érzékitől való elválasztását vitte keresztül, a mi Sokratesnél, noha a dolog természeténél fogva nem idegen, de mindenesetre nem oly methodikai élességben volt tudatos. Platon e szétválasztó gondolata sehol sem jó elő oly nagyított módon, mint éppen a *Phaidros*-ban. Ez véleménye: a tiszta fogalom (eszme) az eredeti, a tapasztalati a levezetett. Ezt mondja az öskép és képmás műnyelve, melyhez az aristotelesi kritika fűződik. Ez a műnyelv könnyen félrevezethette azt, kinek nem volt érzéke Platon metaphorus nyelvéhez, ki bár mint történetíró jól tudta, hogy Platon csak metaphorát használ, azért nem vett időt magának kutatni, micsoda komoly vélemény szolgálhat a metaphora alapjául, hanem vagy

<sup>1</sup> Methoden, Denkheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äussere, wenn auch übersinnliche „Gegenstände“. 73. l.

kézpénzen vett mindent, vagy a képes beszéd előtte annak bevallása volt, hogy Platon a bizonyítás komolyságával semmit sem tud mondani; ezt Aristoteles akkor is megteszi, — vádolja Natorp — mikor Platon metaphorájának józan magyarázatát adni nagyon könnyű.

A Phaidros N. szerint azon párbeszédnek küszöbén, melyekben Platon eredeti tana az eszméről, mint a gondolkodás a priori törvényeiről, valójában megindul. Az utána következő dialogusok (Theaitetos, Phaidon, Symposion, Politeia fővonásai: a) minden lehető fogalomnak *törzsfogalmakra* (kategoria) való visszavezetése; b) a tudomány minden érvényes tételének *törzstételekre* (principium) való reducálása: c) minden tudomány egybefoglalása egy *rendszerbe*, melyben határozott rendben visszavezethetők egy alaptudományra, a módszer tudományára, a dialektikára. Ez a három fővonás a platonismus fordulópontja, a jövőre való kiindulás. Ezután igen sima módon, ritka elhithető erővel bontogatja fel N. e fejlődési stadium gondolatait.

A Theaitetosban, bár szigorú, rendszeres zártság nélkül, minden ismeretre kiterjedő, tehát törzsfogalmak sora van feltüntetve: lét, nemlét, azonosság, különbözőség, ellentét stb.

A Phaidon vége a törzstételekkel foglalkozik, vagyis a gondolkodásnak első, mászt fel nem tételező ítéleteivel, vagy elveivel (*ἀρχή*). Végelemzésben törzsfogalom és törzstétel fedik egymást. Platon — mondja N. — épp oly tisztán látja, mint Kant, hogy fogalmak általában „lehető ítéletek praedicatumai“. A tiszta fogalmaknak (*ἡ ἔστιν*) értelme és funkciójuk az utolsó feltételekig való visszamenetelben érvényesülő megokolás eljárása. Minden ítélet megokolása törzstételekben egyenlő minden fogalom megokolásával törzsfogalmakban. Valamely szép tárgy, mint egy empirikus ítélet alanya, semmi más okból nem szép, mint hogy részt vesz a szépben magában, azaz teljesíti a feltételeket, melyek megállapítják a szép meghatározását. A résztvevés, a közösség, a jelenlét (*μέθεξις, κοινωνία, παρουσία*) semmi más, mint az egyes eset viszonya a törvényhez, vagyis amaz logikailag az utóbbi alá foglaltatik; röviden: subsumtio. A résztvevés általában metaphora, a mint tiszta gondolatvonatkozások nyelvi kifejezése elkerülhetetlenül metaphorikus. Íme N. elméletében a sok fejtörést okozó *μέθεξις* fogalma mily egyszerű megoldásra talál. Az idea nem érzékfölkötti substantialis létező, melylyel ki kell békíteni



az érzéki világot, hanem csak törzsfogalom, melyre a tárgyak vonatkoznak, melyben a tárgyak részt vesznek, mely alá foglaltatnak.

Hogy Platonnak itt is gyakran ellenmondásai vannak, annak tiszta idealismusa, továbbá a módszer törvényének absolut souverenitása az oka. Nem egy logos (τις λόγος) az ismeret utolsó in-tantiája, hanem a logos maga (αὐτὸς ὁ λόγος) a logikum alaptörvénye, mely minden különös gondolatot megalapoz. Mindenhez alapul szolgál egy transscendentalis mozzanat, az észfunctio eredetisége és semmi más. A most következő dialogusok lépésről lépésre legyőzik a transscendenst a transscendentalis javára.

A *Theaitetosban* a tiszta ismereteknek a tudatban való találása, a tudat fekvő kincseiből való előhozása itt önálló, sajátlagos kifelé való működéssé lesz; a tudat a tiszta észfunctiókat maga által, szerv nélkül, gondolkodva, magamagát kérdezve ismeri meg. Ez világos és tiszta kifejezése az a priori ismerésnek. Az érzékit úgy jellemzi Platon, mint meghatározatlan (ἄπειρον); minden meghatározás a törzsfogalom ténye. Ennek functiója a platoni ismeretelmélet legmélyebb alapja. Az érzéketeket a lélek törzsfogalmaival magára vonatkoztatja. Natorp a platoni ψυχῆ-t állandóan *tudattal* fordítja s alatta nem substantiát ért, hanem functio-összeget. mert már etymologiailag is a lehelet, lélekzet, élet különböz. értelmeiben is, mint physikai kategoriákban, functio van. Natorp e philologiai fordulata további merész következtetéseire és műnyelvére fontos.

Mivel az ítélet lehetősége és minden meghatározott értelme a törzsfogalmakban van megokolva, egyedül általok s nem az érzéki élmények által van igazság, van ismeret; a tárgyak a gondolkodás egységére vonatkoznak és pedig határozott synthetikus alapfunctio (kategoria) által. Így ismertetik meg a tárgy a gondolkodásban. E nélkül az adott csak  $\alpha$ , határozatlan. Ezzel az ismerés a fogalomra, a „synthetikus egység” általános functiójára, a fogalmak a synthesis törzsfajaira, mint törzsfogalmakra, vagy más fordulatban az ítélet alapfunctióira van visszavezetve. A tárgy megismerésének e kritikai felfogásával szemben áll a dogmatikus, melynek a tárgyak adva vannak.

Hogy Platon ideája semmi mást nem tartalmaz, mint logikai functiót, erre a *Phaidon* a főbizonyítéka Natorp-nak. A Phaidon számos helye magáról a szépről, jóról stb. beszél. Ez a kifejezés

újból a transscendentia veszedelmével fenyeget. A „magában való lét” azonban nem különállást jelent, hanem csak a logikailag megokolt feleletben való létet ezen kérdésekre: mi a szép, jó stb. Platon itt újból adja az érzékiség kritikáját; az érzéki és fogalmi functio különbsége itt száll a legmagasabbra. A lelket ki kell vonni az érzéki világból, magába kell összegyűjteni. Először lép itt fel a test és lélek elválasztásának veszedelmes kifejezése (*χωρίζειν, χωρισμός, χωρίς* 67 CD, 76 C), mely könnyen átvitetik az eszmének a tüneményhez való viszonyára s okot ad Aristoteles éles kritikájára. Szinte szembeszökő a kérdés, vajjon hogyan egyeztethető össze az érzékitől való megszabadulás szinte szenvedélylő növekedő vágya a Theaitetos eredményével, mely szerint az érzékinek positiv része van az ismerésben? Natorp könnyen elüti az ellentétet azzal, hogy szerinte nem is a dologban, hanem inkább a hangban rejlik az ellenmondás; a feloldhatatlan nehézségek megoldására újból Platon költői hangulata *deus ex machina*-ja.

Hogy tárgyakat egyenlőknek mondhassunk, az egyenlőség eszméjének már meg kell bennünk lenni, és ez így van a többi hasonló eszmékkel is. Empirikus ítélet csak a tiszta alapján lehetséges; változás a létben = határozmányok változása az ítéletben. Itt az ismerés a priori elemeinek történeti eredete. A tudat a tárgyakat a gondolkodás egységére vonatkoztatja. A tudat egységfűtíójának ez eredetisége az egész Phaidon veleje, bár az a priori itt is lélektani, majd metaphysikai formulatot vesz, a mit N. is kénytelen bevallani s ezért Platont hibáztatni. De N. csakhamar kiengesztelődik a párbeszéd végső dialektikai fejtegetése által, mely szerinte az idea szigorú logikai értelmét állapítja meg. Platon ugyanis így szól: „Mindig azt a logikai tételt (*λόγος*) veszem alapul, melyről azt ítélem ( *κρίνω*), hogy ez a legerősebb: igaznak azt állítom, a mi nekem ezzel meg egyezni látszik”. (100 A.) A tapasztalati ítéletek igazolásukat tehát a végső logikai, tiszta tételekben nyerik. Natorp ezt az elvet, melyben az idea módszertani értelme tisztán kifejezésre jut, a *kritikai vagy methodikai idealismus principiumának* nevezi.

Ezután a törzstételeket kutatja Platonnál. Azon tételében, hogy különböző időben, ellenmondó praedicatumok vonatkozhatnak ugyanazon alanyra, az idő transscendentalis deductióját látja; mert az idő által való széttartás a föltétel, hogy ellenmondó állítmányok ugyanazon alanyról ugyanazon viszonyban is megengedhetők.



A törzsfogalmak és törzstételek, azaz az első hypothesisek vagy elvek tisztasága a fő, melyeket a tudományos eljárás alapjául rakunk. Annyit fogunk meg — idézi Platon nevében N. Kantot — a tárgyakból általában, a mennyit mi eredeti fogalmainkból beléjük helyeztünk.

A *Symposionban* már egyáltalában nincs ingadozás a merev szétválasztás és a szigorú methodikai vonatkozás között. Itt már a tudomány egységét (τὴν ἐπιστήμην μίαν 210 D) pillantja meg az ő utolsó egységalapjában, a szépnek eszméjében. Ha azonban a szép általában a törvényszerűt képviseli, akkor az egy szép szükségkép a törvényszerűség törvényét fejezi ki, tehát minden különös ismeret utolsó, centralis egységesítését, az ismerés őstörvényét, az ő tiszta módszertani alapjában. Ez az ismerés, a tudomány utolsó törvénye; nem egy tétel, egy tudomány, hanem minden okadatolás utolsó alapja; a törzstétel, az első föltevés maga. Itt többé az eszmeismeret nem kerestük túl, a születés előtt, nem is újratalálása egy már előbb birt, bennünk készen rejlő, csak szunnyadó képzetnek, hanem öntevékeny azon állandó önmegújulásban, melyben általában a tudat él. Ebben a visszamemlékezés motivumának utolsó mélyítését s megtisztítását látjuk. A metaphysikai a priorit legyőzte a tansscendentalis. Az utolsó tényező nem a gondolkodás eredménye, hanem a tiszta törvény maga.

A mit eddig kifejtett, a *Politeiában* mély, átfogó összefüggésbe hozza. Itt is merev ellentétben áll az eszme „tisztá“, általán változatlan léte s a tünemény folyton változó, pseudo-léte. Az eszmék utolsó megokoló elve a jó eszméje. A *Symposionban* a szép nem egy tudományos tétel, nem egy tudomány, hanem a tudomány; itt is a jó eszméje, melyet Platon a szépével gyakran azonosít, minden különös lét és ismeret utolsó elvét képviseli. A jó már a Gorgiasban törvényszerűt jelent, de csak a cselekvés törvényét s nem a gondolkodását; ez egy törvényszerű a másik mellett, csak egy idea s nem az idea. Itt azonban a tiszta, előfeltétel nélküli s így a tudomány minden előfeltételét megalapozó gondolkodás törvénye, mely lehetővé tesz minden ismeretet. A jó eszméje itt nem egy utolsó logikai elv, hanem a logikumnak általában az elve; mint legfőbb törvény, a tárgyak s minden különös törvény fölött van, nem egy törvény, de a törvény. Natorp e felfogását megnehezíti az, hogy a jó eszméje nemcsak ismereti, de kosmikai ok is, mert Platon szerint,

valamint a fény forrása a nap, hasonlókép az érzéki világ atyja a jó.

A fejlődés következő foka az eszme methodikai tudományos jelentőségének kifejtése. Ez történik a *Parmenidesben*. Az eszmék a tünemények kutatásához alapvetések; a tünemények részt vesznek bennök, az eszme megmondja a czélt, a végtelenül távoli pontot, mely a tapasztalás útjának irányát meghatározza; az eszme mondja meg az eljárás törvényét. A kinek az idea substantia, az előtt módszerjelentését elveszti, az eszmevilág az adott dolgok egy más világává emelkedik. Így Aristoteles előtt is. De védekezett-e Platon? A *Parmenidesben*. E mű aenigmatikus jellege a kutatókat eddig félrevezette; a fátyol fellebbentése eddig Natorpra várt.

Zenon azt fejtegeti, hogy nincs a tüneményekben sokféleség, mert az ellentétes állitmányok nem férhetnek össze. A fiatal Sokrates azonban kijelenti, hogy ez semmi különös, hanem csak megerősítése annak, hogy az ideákat a tüneményektől el kell választani. Egyik oldalon vannak a zavartalan, minden ellenmondástól ment eszmék, a másik oldalon a látható dolgok, melyek részt vesznek az eszmékben. Ezek közt nincs ellenmondás, mert ha ellenmondók is az állitmányok, nem egy szempontból vannak tételezve. Az eszmékben azért nincs ellenmondás, mert nem keverednek, szorosan magukért vannak elválasztva ( $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ , 129 D). E ponton ismét megnyilatkozik a veszedelmes félreértés; itt található az Aristotelestől agyonócsárolt  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\epsilon\upsilon$ , vagyis az eszmék elválasztása a tapasztalati dolgoktól. Pedig a  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$  nem ezek viszonyára vonatkozik; Natorp szerint valójában nem jelent többet, mint pl., hogy a tiszta szám eszméje methodikai tudományos célból elválasztatik a dolgok számától. Ez felel meg egyedül az eszme methodikus értelmének.

Parmenides elég szerencsésen támadja meg az eszmetant, majdnem ugyanazon bizonyítékokkal, melyekkel később Aristoteles. Platon tehát magamagát akarta tönkrezúzni és későbbi korában visszavonta alaptanait? Aristoteles ezt bizonyára nem mellőzte volna hallgatással. Parmenides kifogásai Platon akadémiájában merülhettek föl s azokat adja Parmenides szájába.

A tárgyak mely területére terjed ki az eszme? Sokrates csak az abstractumokra szeretné szorítani, ha csak a következmény engedné. Üres fecsegés az, mely szerint a nyelv közös



szavainak a létezők sokasága felel meg; de nem üres azon állítás, hogy az ideák mint módszerek minden tudományos kérdés minden területére kiterjeszthetők. Ez olvasható ki Platon saját nézete gyanánt. Platon kiterjeszti az eszmék módszerét erkölcsi, matematikai, physikai, chemiai, biológiai fogalmakra. Az ideák korlátlan kiterjesztése tudományos problémák minden fajára magában nem téves, sőt logikai szükségképeség. A ki azonban nem úgy érti, mint egy módszer kiterjesztését tudományos feladatok minden területére, hanem mint közös képzet adott tárgyainak megkettőződését, annak számára nincs menekülés az üres fecsegés elől (130 D).

De ezeknél radicalisabb kérdés: ha vannak a priori törzsfogalmaink, hogyan alkalmazhatók a tapasztalásra? Ezzel új útra lép Platon. A *tapasztalás* először lép föl Platonnál kifejezett módon, mint különös ismerésmód. Az eszmét, mint a tapasztalás lehetőségének alapját, mutatja ki. Itt először és végérvényesen hárítja el az idea hamis elválasztását. A tapasztalástól elkülönített eszme elveszti éppen ezen elválasztás által minden érdekét az ismerésre nézve. Itt új széles kilátás nyílik. Az ideának természeténél fogva a tapasztalás tárgyaira pozitív vonatkozása van; ezekről elválasztva nem gondolható: az eszmék mint kategoriák funkciók s nem dolgok, a tapasztalás végtelenül relativ  $x$ -ének meghatározói. Ez a *Parmenides* nagy lépése, mely az eszme végérvényes fogalmazását adja. Zenonra támaszkodva, Platon egy categoria-rendszer határozatlan körvonalait is vázolja az egyenlő és nem egyenlő, az egy és sok, a nyugalom és mozgás, a lét és ismerés törzsfogalmaival, melyeket azonban már a *Sophistes*-ben megváltoztat. Natorp szerint a negyedik pár törzsfogalom úgy viszonylik az előbbiekhöz, mint Kantnál a mód kategoriái a többi hároméihoz. A harmadik pár törzsfogalom (nyugalom és mozgás) az idővel vannak complicálva, mert eredetileg a megmaradás és változás törzsfogalmai voltak; s minthogy Kant viszonyfogalmai a jelenségek időrendjére vonatkoznak, az analogia a kanti beosztással feltűnő. Íme egy példa Natorp túlzásaira.

A *Sophistes* a Parmenides problémáihoz kapcsolódik. Alapkérdése, mi teszi lehetségessé fogalmak összekapcsolását ítéletbe. Nem lehet ugyanis minden fogalmat a másikkal összekötni, a mint a hangokat is csak bizonyos hangokkal lehet egybekapcsolni. Vannak magánhangzók, melyek nélkül kapcsolás lehetet-

len. Így vannak az ítéletben is összetartó fogalmak, melyek a kapcsolást általában lehetségessé teszik. Mely hangok köthetők össze, ezt a kérdést a hangtan dönti el; ilyen a szerepe a fogalmakra nézve a dialektikának. Vannak ideák, melyek sok más fogalmat egy egységbe, ítéletbe zárnak, magok alá vonnak. Az eszme tehát mint kategória a legfelsőbb kapcsolások, az ítéletfajok elve. Az ítélet alapfajainak a kapcsolás alapfajain kell nyugodni, vagyis azon alapvető kapcsolásformákon, melyek minden kapcsolást lehetővé tesznek. Itt van a kategoriáknak az ítéletekből való kanti levezetése.

A *Philebos* az eszméknek mint törzsfogalmaknak funkcióját tovább mélyíti. Egyik alapkérdése: hogyan lehet a sokféle egy? Az eszmék által; mert az eszme egysége semmi más, mint a tapasztalat határozatlan tartalmát meghatározó egység. Majdnem Kant-szerűen hangzik, hogy az embernek bizonyos egységet kell tételezni s ennek előfeltétele alatt kutatni és így csak azt találja föl a tárgyban, a mit a tudat egysége már természeténél fogva behelyezett s minden határozmány, melyet a tárgyon felismer, a saját tételezésén nyugszik. Az alapvetés e tételezése, a kikérülhetetlen metaphorákat kiküszöbölve, tisztán és biztosan az idea.

A dialektika az igazi ismeret, mert tárgya közvetlenül a lét és igazság; a többi tudomány csak véleménynyel, látszattal foglalkozik; tárgyuk nem az örök, hanem csak a mi van, lesz és lett. Platon itt hatalmasan ellenmond önmagának; nemcsak a Parmenidesben, Sophistesben, hanem magában a *Philebos*-ban is voltak lépések a tapasztalati tudomány logikai alapvetéséhez. Az 59 A-tól pedig eleai merevség van a változó és változatlan közt. Az is csodálatos, hogy előbb Platon a szám tudományára nézve az exactság előnyét elismerte, most azonban nem érzi magát arra indítotttnak, hogy ezen alapon egy tudományt a levőről nemcsak lehetségesnek tartson, hanem az előzőkhöz hiven, logikailag is követeljen. Natorpot bántja e vastag ellenmondás, de Platon költői felfogásának hangsúlyozása újból kisegíti a bajból.

Sőt a *Timaios* teremtesmythosában sem lát valóságos eltávolodást az idea törvényjelentésétől. Az egyetlen különbséget az előző iratokkal szemben csak a metaphorák túlzásában látja. Platon itt fejti ki legbővebben az ösképek és képmások párhuzamosságáról való tanát; amaz atyához, ez anyához hasonló,



a kettő között pedig a tér van, mit Aristoteles platoni anyagnak hív. Ha az eszmének logikai felfogása jogos, akkor Natorp elmélete értelmében az ösképek a tudományos ítéletek praedicatumaik jelentik, a tiszta gondolathatározmányokat (A, B, C . . .); az utóképek pedig a tapasztalás  $x$ -ének meghatározását A-vá, B-vé, C-vé stb.; a harmadik, az atya és anya sarja pedig magát a tudományos ítéletet:  $x$  est A. Az idea törvényjelentése és pedig megszüntethetetlen kapcsolatban a tapasztalás problémája tárgyához, a tja meg a kulesot ezen Aristoteles óta oly makacsul félreértett mű megértéséhez. A Nomoi című mű már kevésbbé fontos gondolatokat tartalmaz.

40. Natorp elmélete igen következetes és műve elmemozdító egészéhez méltó befejezést nyer a Platont s Aristotelest összehasonlító fejezetében. Platon félreértésének alapjául Aristoteles tekintélyén kívül egy mélyebb alapot jelöl meg: a dogmatismus örök képtelenségét, melynél fogva a kritikai philosophia álláspontjába sohasem tudja magát beleképzelni. S Natorp szembeállítja a két álláspontot.

A *kriticismus* azt hangsúlyozza, hogy a tapasztalás tartalma csak  $x$ , hogy a tárgy mindig csak problema, sohasem készen adott; problema, melynek egész értelme egyedül az egyenlet ismert mennyiségeire, tudniillik az elme eredeti törzsfogalmaira való vonatkozásban határoztatik meg; ezek azonban csak az ismerés alapfunktioi, a működés törvényei. Ezek egyedül a prioriak, az ismerés előtt adottak, mert olyanok, melyek az ismerést lehetségessé teszik. A tárgy azonban nincsen készen adva; minden fogalomnak az ismerés törzstényezőin kell fölépülni; az ezek által való determinatio azonban csak megközelítő értékű, de nem kimerítő. A *dogmatismus* ellenben a tárgyat adottnak veszi és úgy tekinti, mint a véges, tehát kimeríthető tényezőkből álló productumot. Mivel pedig a productumot bírjuk, kell birnunk a tényezőket is, melyek azt összeteszik; csak az szükséges, hogy a mit birunk, a tudat teljes birtokába hozzuk. A kriticismus az ismerésből a létet, a dogmatismus a létből akarja megértetni az ismerést; Platon a kriticismus, Aristoteles a dogmatismus tipikus képviselője; ezért nem érti az utód az elődöt.

Ezért tartja egyszersmind csodálatosnak Natorp, hogy úgy nézik még ma is Aristotelest, mint Platon hivatott utódját, természetes örökösét s bölcselate hatalmas továbbképzőjét. De

figyelman kívül lehet-e hagyni azt, hogy Aristoteles, a mit logikai szempontból Platonnal közösen bír (a fogalom követelése, a formának az anyag fölött való elsősége) inkább Sokrates fölfedezésének tartja, melyet Platon csak elrontott; Sokrates fölfedezte a fogalmat, de nem követte el a hibát, hogy az érzékitől, az adottól elválaszsa, mint Platon; Platon eszmetana csak hibás út s ha Platon nincs, akkor a philosophia fejlődésének útja egyenes. A sensualista Aristoteles ezen recept szerint mondja ki állandóan éles verdiktjét Platon rendszeréről. Aristoteles szerint nem lehet valami, a mi nem substantia, előbb, mint a substantia. Platon szerint ellenben a logikum törvénye előbb van, mint a konkrét lét. Ez az idealismus ábécéje. S ebből egy kukkot sem ért Aristoteles.

Sokrates fölfedezte a fogalmi módszert, de csak főleg az erkölcsi tér néhány főbb fogalmára alkalmazta. Nem tűzte ki magának a feladatot, a tárgyat általában az ismerés minden területén, első sorban az elméletin, tiszta gondolathatározmányokból felépíteni. Platon eszközli ezt hosszú fejlődés után, míg eszmetanával elkészül. A tiszta fogalmak „elszakításának” igazi értelme a logikum föltétlen elsősége, mint a melyben a tárgyak minden léte először megokolandó. Ez az, a mit Aristoteles sohasem értett meg. S mert előtte érthetetlen, hogy „az, a mi nem substantia, előbb létezzék, mint a substantia”, csak úgy tudta Platon tanát elképzelni, hogy az eszmék a dolgok más osztályát alkotják az érzéki dolgok mellett, alapjában azokhoz hasonlóan.

Aristoteles azon is megütközik, hogy Platon élte végén az ideát azonosította a számmal (Metaph. 6, 987b, 20). Platon szerint ugyanis a szám fogalma nemcsak mennyiségre, hanem minőségre is alkalmazható. A kvalitások matematikája, melyet később Leibniz, legújabbban Whitehead követelnek s a mely a természettudományok általános ideálja, Platonban gyökerezik, A minőségek közti logikai vonatkozások formáléját, melyek által azok egyedül meghatározhatók, matematikai alakra hozni, matematikai módszernek alávetni, inductív jellegükből kivetköztetni, ez volt Platon tudományos mélységéhez méltó eszme. S itt is az volt hibája, mint mindenütt, hogy belátása mélységének nem állottak rendelkezésére az eszközök is, meggyőzővé tenni a valóságos kivitelen is a módszer jogát olyan számára, kinek nincs elméleti belátása. A szám Platon előtt formalis törvény s nem substantia.



Aristoteles egész polemiája által, mely máig a Platon ellen való támadások arsenalja, az eszmetan alapelve, mely az idealismusé is általában, a legkisebb mértékben sem rendül meg. Maradt és marad: a *tudomány módszertani principiuma*.

41. A bölcselet történetírója mindig kénytelen, ha nem akar gondolat- és ítéletnélküli ember lenni, saját bölcseleti álláspontját belevegyíteni a nagy elmék azon erőfeszítéseibe, melyek némileg is érintkező pontokat mutatnak a történetíró álláspontjával. A történetíró bizonyos szempontból mindig subjectiv; ha oly objectiv író akarna lenni, hogy saját nézeteit elhallgassa, semmi író nem volna. És ennek a gondolatnak oly classikus példái mellé, mint Hegel, Lewes stb., sorakozik P. Natorp is, ki a maga idealismusát tömi Platonba. És pedig saját akarata ellenére; mert eredetileg Kant transzcendentális idealismusát óhajtja Platon tulajdonának bemutatni. Csakhogy messzire távozik Kant gondolatsorától. Gomperz <sup>1</sup> megtámadja, hogy az ő platonismusában valójában semmi sincs adva, hanem mint egy önálló, előfeltétel nélküli processust constatalja a tudomány sajátos módszereit, mint a gondolkodás szükségképi törvényeit. Már pedig minden oly kísérlet, mely az egyesben a tapasztalat concret sokféléjét transzcendentális deductio útján az ismerés lényegéből akarja levezetni, hajótörést szenvedett eddig és Natorp is csak elmenekül e sorstól, mert a részletekben való levezetést nem vállalja, hanem csak az általános törzstételek proclamálására szorítkozik. S ezek a törzstételek a már „kritikus“ Platon eszméi.

Platon valahányszor ideáról beszél, Natorp mindig módszert értett alatta; csodálatos azonban, hogy Platon maga e módszer kivételét, alkalmazásának föltételeit, a mi pedig lényeges a módszerre nézve, sehol sem említi, ha Natorp ilyesméről szól, az tisztán az ő reconstitúciója. Miért nem szól az alkalmazásról Platon maga? Vagy értékesnek tartja az olyan eljárás elméletét, melynek sem alkalmazási módja, sem ideje nem ismeretes, hanem csak pusztá neve?

Natorp elméletében az idea (tehát *minden* idea) módszert, törvényt jelent. Így minden, a mit Platon ideának nevez, ilyen kategoriaméltóságú. Miért vállalkozik akkor N. a törzsfogalmaknak (tehát nem valamennyi ideának) ítéletből való levezetésére?

<sup>1</sup> Arch. f. Gesch. d. Philosophie. 1905. 442 l.

Miért van megszorítva a törzsfogalmak száma csak a lehető ítéletek állítmányainak számára? Miért állítja fel a Parmenides és Sophistes nyomán a platoni kategorial-rendszert s hasonlítja össze Kantéval? Az etikai s aesthetikai ideák szintén logikai törzsfogalmak, illetve módszerek? Pedig csak ezek is a platoni kifejezés legkomolyabb értelmében eszmék?

Natorp Platon eszmetanában a logikumot az ethikum rovására kutatja. Platonnál az ismerés törzsfogalmai mellett nem kevésbé fontosak az etikai értékelés normái. Igaz, hogy ezek nincsenek nála kellően differentálódva; de miért helyezi Natorp a túlsúlyt a logikai törvényekre, mikor műve Platon teljes eszmetanát akarja nyújtani? A logikumnál fontosabb Platonnál a jó, szép; az ethikum abszolút norma-összege még értékesebb rá nézve, mint a logikumé; az utóbbit vezeti vissza az előbbire s így még az ész autonómiáját is veszélyezteti, sőt megtagadja. Natorp szerint azonban Platon útja megfordított; a jót tünteti föl a logikumnak, az elme legfőbb törvényszerűségének. Pedig a jó (az erkölcs) fogalmának elsősége éppen nem idegen Kant rendszerétől. Kétféle világ van: az, a mely létezik s az, a melynek léteznie kell, a realis és az ideális. Az előbbi tudománya szerint, a régi metaphysika szerint, a realis az abszolút, de Kant szerint az, a minek lenni kell, abszolút igaz a moral; alá kell rendelni azt, a mi van, annak, a minek lenni kell, a realist az ideálisnak. A criticismus etikájának ez a gondolata, Kant vallomása szerint, Platoné. Mire való tehát a jót logikai törvényszerűségnek felfogni a criticismus nevében, mire való az értékek teljes megfordítása?

De mi is N. szerint ez a *törvényszerűség*, mely az idea, a logikum? N. nem tesz különbséget a törvény, mint a *gondolkodás normája* és a törvény, mint a *történet szabálya* közt; nála a *ratio* és *causa* különbsége elenyészik, föl sem vetődik. Az idea hol ismeréstörvény, melynek csak logikai dimenziója van, hol időbeli praecedens, mely a lélektani dimenzióban helyezkedik el. A fő azonban, hogy a törvény fogalmát az eszmékre ráerősztatja. Például a jó eszméje Platonnál minden lét és ismerés alapja; ez nem akadályozza Natorpot, hogy a jót mint minden törvény törvényét állítsa elének. De milyen törvény valójában? Logikai vagy ontologiai törvény? A jó, mint a mely lehetőségessé teszi az ismerést, logikai alap; de ugyancsak a jó a realis jelenségek oka is s mint ilyen a tér kategóriája alá is esik. A jónak



tehát olyan léte van, mely a testi dolgoké is, meg a lelki élményeké is. Hogyan egyesítheti magában mindkét törvényfajt?

Natorp elméletének egyik leglényegesebb vonása Platon benső fejlődésének egységes, úgyszólván egyenletes haladása. A Theaitetos, Phaidon, Symposium, Politeia lépésről-lépésre győzi le a transzcendenst a transzcendentalis javára. De el lehet-e sikkasztani a szép és jó eszméjének, mint minden lét és ismeret végső, Platontól oly nyomatékosan és hosszasan tárgyalt alapjának transzcendenciáját? Pedig ez a Symposiumnak és a Politeiának legfőbb eredménye. Azonfelül úgy tünteti föl N. a platonismust, mintha annak szinte nyilegyenes fejlődési iránya a tapasztalás ismeretelméleti jelentőségének mindig mélyebb fogalmazása volna. Pedig gondoljunk csak a Phaidonra (65 AD), a Politeia barlang-hasonlatára (514 A etc.), a Philebosra (59 A), a Timaios képmásaira stb.; mennyire szembeszöknek ezek Natorp platoni tapasztalás-elméletével.

E hatalmas ellenmondások nem szüntethetők meg Platon költői hangulatának unalomig való hangsúlyozásával sem. Ha egyszer elismerjük, hogy Platon a gondolkozást és képzeletet egyesíti és így teremti meg rendszerét, akkor ne akarjunk ily naiv világnézetbe egységesen és következetesen egy kétezer év utáni elméletet legfinomabb árnyalataival s a megváltozott kor föltételeitől függő gondolataival belemagyarázni. A hol N. Platon vallási s költői pathosára hivatkozik, azon helyek a nyelv épp oly komoly színű öltönyébe vannak burkolva, mint a Natorptól tudományosaknak elismert helyek; amazok épp úgy Platon rendszeréhez tartoznak, mint ezek és elsikkasztásuk a rendszer egyoldalú fölfogásához vezet. Platon fölfedezte az a priori, de nem hirdette oly teljesen kifejlett s a XIX. századhoz méltó módon az elme törvényeiként, mint Natorp akarná. Hisz még a XVIII. században, mikor Platon nagy sejtéseit Kant nyílt, összefüggő s tudományos rendszerré alkotja, akkor sem értik meg az a priori mivoltát a maga eredeti transzcendentalis jelentőségében; sőt az a priori törvényjelentését, minthogy Kant az értelem formájának nevezi, egész a XIX. század második feléig még előkelő gondolkodók is gyakran figyelmen kívül hagyják. E törvénytélektani tény gondolkodóba ejthette volna Natorpot s akkor talán nem tette volna Platont Kant előtt kantianussá.

Miért törekedjük tehát minden áron arra, hogy Platontól

minden metaphysikai deductiót eltávolítsunk és ha ilyeneket mégis találunk, tisztán a költői ruha számlájára írjunk? Az a priorinak, általánosan a tudatosságnak a legfőbb jóból való levezetését Platon tényleg megkísérli; idealismusának ezt a téves oldalát lélektanilag magyarázhatjuk ugyan a költői ihlettel, de magát a történeti tényt meg nem változtathatjuk s rendszeréből ki nem küszöbölhetjük. Natorp pedig a következetesség nevében erre vállalkozik.

A mi felfogásunknak alapja a Kanttal való összehasonlítás volt, mint a történeti értékelés hasznos módszere; de Natorp czélja a Kanttal való azonosítás, Platon naiv idealismusának a transscendentalis idealismussal való azonosítása. Natorp Platont Kantból érti meg, mi inkább Platon alapján Kantot. Hihetetlen, hogy Aristoteles, ki húsz évig hallgatta Platont, nem értette volna meg mesterét. Natorp szerint nemcsak nem értette, de képtelen volt általában mint dogmatikus me-terének megértésére. Szerinte a teljes megértést egyedül Kant rendszere érlelte meg. Hogy mennyiben kritikus Platon, volt alkalmunk kifejezni.

A böleselettörténetírók a legújabb idők Platon rendszerében csak az érzéki világ megvetését, a vele való minden közösség megszüntetését s egy abszolút világba történő áthelyezését látták. Pedig Platon — magának is sokszor ellenmondva — tényleg a tapasztalásnak is tulajdonít értéket; mint minden idealista csak kiküszöbölését hangsúlyozza, de nem viszi keresztül. Platon tapasztaláselmélete mint alapgondolat vonul végig Natorp művén s ez, a kifejezés túlzásait leszámítva, legkiválóbb érdeme. A legtöbb történetíró ugyanis csak a metaphysikai szempontot tartja Platon termékeny gondolatának, jöllehet Platonra, mint nagy psychologusra, önkénytelenül is ránehezedett a kérdés, hogyan jó létre a vélemény, az ítélet s mint kiváló logikusra a másik: mi az értéke ezeknek? Nem sokra becsülte őket már görög hagyományból is, mert az érzékiségből származnak, de maguk a kérdések kikerülhetetlenek voltak számára s ezek okozták azt, hogy jöllehet az idealistikus monismus képviselőjének indult, mégis alapjában dualista maradt. Az érzéki világról való pozitív s annak értékét részlegesen elismerő fejtegetései eddig figyelmen kívül maradtak. És éppen az érzékiség s gondolkodás Platonnál való összefüggésének elemzése Natorp kiváló érdeme a philosophia-történet történetében. Sajnos azonban, a miket ő ez összefüggésre



nézve nagy kritikus felfedezéseknek gondol, legtöbbször valójában csak dogmatikus közhelyek; Platont nem magából Platonból magyarázza, hanem axiomaszerűen Platont a kritikai idealismus képviselőjének tekinti s e feltevéséből vezet le minden platoni gondolatot. Törekvése éppen ezért gyümölcstelen.

\*

Kutatásunk végeredményeit a következőkben foglalhatjuk össze :

a) Platon az ismerés a priori elemeit tényleg felfedezte. Ideái közül számosat categoria-értékkel emel ki, vonatkoztatási jellegét tulajdonít nekik az ismerésben. Hasonló értelemben nyilatkozik néhány logikai elvről (azonosság, ellenmondás, elégséges ok elve). A törzsfogalmak és elvek számát nem határozza meg.

b) Minthogy azonban idealistikus monismusa egyszersmind valamennyi ideát a priorinak tart, kénytelen mystikus levezetésekbe bonyolulni s az a priori tisztán logikai értelme elhomályosul.

c) Közvetítést keres a tiszta gondolkodás és az érzéki ismerés között; az utóbbi értékét részlegesen elismeri, mert benne a tiszta gondolkodás törzsfogalmainak (azonosság, különbözőség, lét, nemlét, egyenlőség, egyenlőtlenség, egység, többség stb.) alkalmazását látja.

d) Kanttal az érzékiség és gondolkodás éles dualismusában, mint az idealismus alapvonalaiban, néhány ideájának, mint kategoriáknak, functio-jellegében egyezik. Végelemzésben azonban a kategoriákat lélektani szempontból vizsgálja. Történetileg Kantra várt a kategoriák minden lélektani fejlődéstől független érvényének kérdése.

Az ismerés a priori elemeire is ráillik, a mit Henry Sumner Maine általában mondott: Except the blind forces of nature, nothing moves in this world which is not Greek in its origin.



